Recampesinização e ressignificação do campesinato: histórias de vida no movimento de mulheres camponesas do Paraná (MMC/PR)

Renata Rocha Gadelha

Recampesinização e ressignificação do campesinato: histórias de vida no movimento de mulheres camponesas do Paraná (MMC/PR)

Renata Rocha Gadelha

Agradecimentos

Agradeço às camponesas que fizeram parte da pesquisa da qual decorreu este livro, assim como ao Movimento de Mulheres Camponesas, pelo acolhimento, pela confiança e pelos ensinamentos compartilhados.

Agradeço a Antônio Inácio Andrioli e a Siomara Aparecida Marques, pela orientação e apoio para a construção da pesquisa durante o Mestrado.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo auxílio financeiro, que me possibilitou dedicação exclusiva à pesquisa e sem o qual, dificilmente, eu teria condições de realizá-la. Do mesmo modo, agradeço à Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS) e a todos que lutaram/lutam e contribuíram/contribuem para a construção da universidade pública gratuita, laica, de qualidade e popular.

Por fim, agradeço a toda minha família pelo apoio, amor e carinho incondicional.

Sumário

PREFÁCIO

O livro de Renata Gadelha é inspirador, original e, ao mesmo tempo, provocador. O que há de tão provocador nele? O que ele apresenta de propriamente original e o que ele pode inspirar, especialmente aos leitores e às leitoras que ainda não o conhecem?

Pela sua formação em filosofia, a autora refletiu cuidadosamente todos os conceitos utilizados, com atenção especial aos conceitos de patriarcado, de campesinato e de desenvolvimento rural. Seu rigor teórico ao abordar um tema que, como ela mesma afirma, lhe era novo, é uma das primeiras características originais e inspiradoras deste trabalho, apresentado como dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Isso, certamente, seria o suficiente para recomendar a sua publicação e a leitura a um grande público, pois ele traduz em texto uma das maiores preocupações da pesquisa em desenvolvimento sustentável da atualidade: a igualdade de gênero nas relações sociais como um direito humano fundamental e uma base necessária para a transição agroecológica.

Mas conceitos não são estáticos, eles se movimentam no tempo e no espaço, se interrelacionam e se interconectam, assumindo uma identidade ressignificada dentro de um universo de contradições. O conceito de campesinato expressa muito bem essa característica. Entretanto, não se trata de refletir o surgimento histórico de um conceito e nem da inserção da realidade pesquisada em sua formulação. Sua delimitação esteve acompanhada de um objetivo, que se converte em desafio, porque dessa forma ele ainda não havia sido apresentado. Ou seja, os conceitos servem de mediação, tornando possível a investigação do movimento histórico que dá origem à realidade.

Assim, um dos maiores desafios desse trabalho é a exposição crítica de aspectos que impedem a realização efetiva da produção agroecológica em uma perspectiva camponesa. E, para isso, foi necessário identificar os maiores

obstáculos que integram a própria cultura do campesinato e podem limitar a autonomia de ação de sujeitos. Nesse caso, como bem observa a autora, historicamente, as mulheres camponesas são tendencialmente relegadas a uma atuação secundária e dependente dos homens no processo produtivo e nas suas decisões. É precisamente nesse momento que Renata constrói a base do seu percurso de pesquisa, ao se dar conta da necessidade de ressignificação do conceito de campesinato, com vistas à transição agroecológica. A sua abordagem, portanto, não se restringe a uma mera manutenção de um estilo de vida camponês, mas incorpora a necessidade da superação das relações sociais geradoras de preconceito, de alienação e de dominação nele presentes, que pode influenciar no desenvolvimento das forças produtivas no campo. Em suas contradições, portanto, há um processo potencial de consciência e que pode assumir uma dimensão transformadora da realidade social. Por isso, a necessidade de um aprofundado debate sobre o desenvolvimento histórico do patriarcado, com vistas ao entendimento de sua possível superação, o que, inclusive, segue motivando os atuais estudos da autora.

Além de ser um conceito consolidado na discussão acadêmica, o patriarcado é um produto histórico da humanidade, que reproduz as relações de dominação de uma forma especial no âmbito do campesinato. Não se trata, portanto, somente de um debate de natureza teórica e acadêmica, ele perpassa o modo de pensar de muitas sociedades, provocando sofrimento, violência e morte de mulheres ao longo de séculos. Renata se sente atraída por essa abordagem não simplesmente por uma aproximação epistemológica, mas como mulher, que carrega consigo experiências e utopias. A identidade entre teoria e prática, que se converte em práxis transformadora, a envolve no processo de reflexão acerca do seu cotidiano e das muitas experiências de mulheres que conhece.

A delimitação do público a ser pesquisado, portanto, é outro momento decisivo para o sucesso dessa pesquisa, tendo em vista que a autora não parte de uma trajetória militante no âmbito das mulheres camponesas, com as quais passa a conviver somente a partir desse trabalho. Do ponto de vista do distanciamento necessário para uma atividade de pesquisa, isso até a favorece, mas, por outro lado, é necessário construir uma aproximação teórica em relação ao tema antes da coleta de dados. Por isso, é importante destacar que os principais elementos desse estudo, que agora são apresentados neste livro, como se estivessem colocados a priori para a autora, não aparecem de forma evidente, sem uma aproximação mediada por um acúmulo teórico e uma articulação empírica com as teorias em um contexto específico. Essa particularidade empírica ideal Renata encontra no Movimento de Mulheres Camponesas

(MMC), mais especificamente no Reassentamento São Francisco de Assis, em Cascavel, Paraná. É nesse local que a autora encontra um contexto apropriado, que lhe permite abordar a necessidade da recampesinização e da ressignificação camponesa. Mas, essa parte não se resume a um trabalho descritivo. A experiência empírica suscita novas questões reflexivas que, mais tarde, são tematizadas com a ajuda dos conceitos de *habitus*, de violência simbólica e de empoderamento de Pierre Bourdieu, assim como a sua problematização dialética, principalmente com base no conceito freireano de conscientização e na contribuição de Mauro Iasi sobre o processo de formação da consciência humana. Por isso, há uma outra qualidade que precisa ser destacada na parte final do presente trabalho: o seu retorno à teoria, regressando da particularidade para o geral e ascendendo do abstrato para o concreto. Essa opção metodológica é coerente com a sua compreensão da Agroecologia e do Ecofeminismo, pressupondo a participação e a construção coletiva de saberes como parte integrante do processo de transição agroecológica.

Provavelmente, foi assim que a autora chegou às problematizações finais desse estudo, encontrando, particularmente em uma delas, a pergunta orientadora do seu trabalho seguinte, em nível de doutorado. É assim que ela constrói um percurso teórico, que passa a identificar sua trajetória como pesquisadora de um tema da mais alta relevância social e para o progresso do conhecimento acadêmico nessa área. Tive a honra de orientar essa dissertação de mestrado e posso testemunhar o empenho e a dedicação de Renata, especialmente até ela encontrar na temática das mulheres camponesas aquilo, que, como ela mesma afirma, decidiu estudar para a vida toda.

No decorrer do seu trabalho, algumas questões continuam sendo muito atuais e pertinentes, por exemplo, se o modo de produção capitalista aprofunda ainda mais a dominação das mulheres existente no feudalismo; ou, então, se ocorre alguma modificação na consciência dos maridos das mulheres atuantes no MMC em decorrência da sua convivência ressignificada. A própria dimensão da consciência como um processo social passa a merecer um destaque em seu estudo, tentando evidenciar as perspectivas de emancipação que a organização social das mulheres poderia desencadear, assim como sua contribuição na elaboração de políticas públicas. O trabalho também é muito rico no detalhamento das categorias teóricas, não há lacunas que não estejam sendo tematizadas constantemente pela autora durante o seu processo de pesquisa. O texto revela essa riqueza de abordagem, sem deixar de apresentar um amplo quadro de elementos empíricos, coletados e sistematizados por um bom período de interação com as mulheres entrevistadas.

Em resumo, o livro é provocador, porque Renata anuncia corajosamente para a academia que não é possível haver Agroecologia sem feminismo, o que também foi assumido recentemente como orientação do próprio MMC. O livro é original, porque ela consegue desenvolver o sentido da recampesinização e da ressignificação do campesinato a partir de um tema que era novo para ela antes de iniciar esse trabalho, o que lhe confere uma originalidade em sua forma de tematização e estilo intelectual. O livro é muito inspirador para todas e todos que quiserem partir das suas questões problematizadoras, porque ao fazê-lo, a autora foi transformando a si mesma e, como pesquisadora, encontrou nas grandes causas das mulheres camponesas as suas próprias perspectivas de pesquisa acadêmica. O resultado desse processo é a formação de uma pesquisadora autônoma e altamente qualificada, uma intelectual orgânica disposta a contribuir com seus estudos para a emancipação social das mulheres e a melhoria da qualidade de vida na agricultura.

Antônio Inácio Andrioli

APRESENTAÇÃO

Recampesinização e ressignificação do campesinato: histórias de vida no movimento de mulheres camponesas do Paraná (MMC PR), de Renata Rocha Gadelha, é produto de uma pesquisa de "fôlego" porque traz uma reflexão acadêmica, política e filosófica sobre como experiências pessoais e de militância das mulheres camponesas vão construindo outro significado do que é ser camponês e do que é o campesinato.

Este trabalho empírico e reflexivo é um convite instigante para adentrarmos o campo dos estudos feministas e de gênero com outro olhar, porque trata de desconstruir esse campo que teve suas raízes nos movimentos de mulheres de classe média e urbano, inserindo nele novos sujeitos mulheres, as camponesas. A pluralidade de identidades que vem constituindo o sujeito feminista na atualidade (feminismo negro, indígena, camponês), nos leva a falarmos de "feminismos", pois, ao analisar as experiências das mulheres nos movimentos sociais e na agricultura, contribui para colocar em evidência essa "nova sujeita política". O diálogo entre o que dizem as mulheres que participam da pesquisa e as teorias é o método que perpassa todo o texto, o que torna a leitura agradável. As participantes são tratadas como sujeitos, não como objetos de análise. Elas participam de todo o desenrolar da argumentação da autora.

As experiências das mulheres no Movimento de Mulheres Camponesas do Paraná relatadas neste livro, ao mesmo tempo que contribuem com as lutas feministas em defesa dos direitos das mulheres, da igualdade e contra todas as formas de opressão e violência, agregam outros elementos desafiadores para a análise da condição da mulher: a agroecologia versus a forma de produção da agricultura convencional.

Quero destacar aqui o capítulo 6, empírico, que traz uma discussão importante para compreender a mudança de percepção da condição de ser mulher camponesa. Trata-se de uma análise fundamentada por meio das histórias de vida sobre como foi acontecendo o processo de conscientização

da mulher camponesa em torno da dominação e opressão implementada pelo patriarcado e o capitalismo na sociedade moderna. Para fazer essa discussão, Renata lança mão de autores como Paulo Freire e Mauro Iasi e teóricas feministas como Heleieth Saffioti. Conforme a autora, essa tomada de consciência vai retirando o "véu" da condição de subalternidade da mulher na história humana, superando lógicas de dominação religiosa, política, econômica, científica e sexual.

Minha experiência de coorientação deste estudo foi gratificante. Convivi com uma pesquisadora disciplinada e autônoma. A Renata é uma pesquisadora que caminha com suas "próprias pernas". A autonomia acadêmica é sua marca registrada. Tanto sua experiência acadêmica como a sua militância no movimento social camponês lhe trouxeram um olhar criterioso e analítico sobre a condição da mulher camponesa aqui analisada.

Siomara Aparecida Marques

1 INTRODUÇÃO

Este livro, fruto de uma dissertação de mestrado, é o início de uma trajetória de pesquisas que buscam compreender melhor a condição da mulher do campo, a partir de sua inserção nos movimentos sociais (aqui, especificamente, o Movimento de Mulheres Camponesas – MMC). Foi durante o mestrado que comecei a enxergar as mulheres com maior profundidade não só no campo, mas na sociedade como um todo.

Podemos passar uma vida inteira sem retirar os véus que encobrem as construções sociais das relações de gênero (e também de classe, raça/etnia etc.) e tomá-las como naturais. Podemos viver uma vida inteira reproduzindo papéis, os quais nem sequer questionamos se é certo ou errado, se é bom ou ruim, pois, de tão naturalizados, apenas os reproduzimos sem pensar. Os véus que me impediam de compreender, minimamente, a realidade das relações sociais e de gênero, foram, pouco a pouco, sendo retirados durante percurso desta pesquisa. Foi no diálogo, convivências com as mulheres camponesas, que pude compreender um pouco sobre suas vidas, mas, também, muito sobre a minha própria e da nossa sociedade em geral.

As histórias de vida das mulheres camponesas me fizeram chorar, sorrir, trouxeram angústias pela constatação das injustiças de nossa sociedade, mas também esperança, ao vislumbrar os caminhos para a superação das opressões, dominações e explorações, criados por essas mulheres em movimento. Elas me ensinaram a ver violências simbólicas que eu mesma reproduzia em minha vida e a perceber como essas violências estão em todos os âmbitos da sociedade e não só no campo. Essas histórias me revoltaram, mas também contribuíram para a construção da minha própria “consciência em si” e talvez “para si”.

A conversa solitária com os livros, artigos, pesquisas de outras(os) autoras(es) e a consulta aos(às) orientadores(as) e professores(as) também foram fundamentais para o diálogo entre teoria e prática, lançando luz aos fenômenos que ocorrem no dia a dia da sociedade. Foi a agroecologia que

me motivou a iniciar essa pesquisa, mas foi meu orientador, Antônio Inácio Andrioli, quem abriu caminhos, sugerindo que eu pesquisasse o Movimento das Mulheres Camponesas.

A pesquisa gerou uma dissertação, que, agora, se transforma neste livro. Foi um processo contínuo de construção, desconstrução e reconstrução, até alcançar a pergunta que se almejava, de fato, responder. A preocupação inicial era o manejo e percepção agroecológicos das mulheres. Contudo, percebemos que, para entender a condição da mulher no campo, era necessário compreender as relações de gênero e o peso do patriarcado nessa construção. Sendo assim, essa é a razão pela qual dedicamos tantas páginas buscando compreender, minimamente, o que é o patriarcado. Como ele surge? Por que surge? Por que ele ainda se mantém vivo em nossas relações sociais?

Encontramos nos conceitos de *habitus* e violência simbólica de Pierre Bourdieu um meio frutífero para compreender a reprodução do patriarcado na sociedade, desde sua criação até os dias atuais. Embora a contribuição de Bourdieu seja importante, o autor não indica meios para superar esses *habitus* e as violências simbólicas. Assim, encontramos em Paulo Freire, Mauro Iasi e nas teóricas feministas discussões sobre o processo de conscientização e empoderamento, que ajudam a compreender como é possível superar situações de opressão-dominação.

Ao analisar as histórias de vida das camponesas integrantes do MMC/PR, residentes no Reassentamento São Francisco de Assis[1], em Cascavel (PR), compreendemos melhor as mudanças que o movimento trouxe em suas vidas, na transformação de suas consciências, levando à transformação de suas práticas. E foi nesse sentido que definimos o objetivo geral de nossa pesquisa: identificar se a participação das mulheres no MMC permitiu que elas pudessem manifestar suas percepções agroecológicas e colocá-las em prática em suas unidades produtivas. Se, por um lado, a bibliografia existente apontava para a percepção mais ecológica e sustentável das mulheres; por outro, afirmava uma hierarquia patriarcal que domina as relações de gênero no campo. O desafio era descobrir se o MMC contribuía para a superação dessas relações, permitindo a participação integral das mulheres nas decisões realizadas na família/sítio, através de suas percepções, opiniões etc.

1 Foram entrevistadas cinco camponesas residentes do Reassentamento São Francisco de Assis. A seleção do local deveu-se ao fato de que, em 2015 e 2016, estavam ocorrendo as formações do MMC/PR, das quais pudemos participar, o que facilitou o contato e o diálogo com as diversas mulheres do movimento, que se reuniam com frequência nessa localidade.

A concepção de agroecologia proposta por Eduardo Sevilla Guzmán como melhor estratégia para o desenvolvimento rural sustentável traz como um de seus fundamentos a participação de todos os sujeitos envolvidos na prática produtiva e na construção do saber coletivo. Assim, se não enfrentamos as relações desiguais de gênero, excluímos a participação das mulheres dessa construção de conhecimento e do processo de desenvolvimento. Dessa forma, um dos desafios para o avanço e fortalecimento da agroecologia consiste em gerar processos que tornem possível a participação equânime de homens e mulheres.

O MMC, movimento que discute relações de gênero e agroecologia como meio de resistência ao avanço do capitalismo no campo, permitiu um desenvolvimento na consciência das mulheres entrevistadas. Através do processo de conscientização, por meio da práxis, essas mulheres passaram a reivindicar o seu direito de participação em todas as tomadas de decisão, seja na família, seja na unidade produtiva. Elas também começaram a se identificar como camponesas e passaram a reconhecer o valor de suas antigas formas de gerar conhecimento. Com isso, dialogando com seus companheiros, iniciaram processos de transição agroecológica em suas unidades produtivas, gerando um processo de recampesinização. Uma recampesinização ressignificada, pois agora não se baseia mais em um campesinato fundado em relações desiguais de gênero, mas em um campesinato alicerçado na busca da construção da equidade de gênero.

No fim desta pesquisa, nos colocamos algumas outras questões que se abriram no processo investigativo. No doutorado, avancei na resposta de uma delas: no processo de transição agroecológica, as mulheres do MMC conseguem resgatar a estratégia de construção de saberes, através de processos coevolutivos com a natureza? Com isso, tantos outros véus têm caído e avançamos em uma compreensão mais profunda da realidade das mulheres do campo. Realidade esta que não está desvinculada da realidade de nossas sociedades e planeta como um todo e que revela as contradições políticas, ecológicas, sociais etc., da forma como temos construído nossas sociedades. Nesse sentido, as camponesas têm se apresentado como "sementes de resistência, semeando esperança, tecendo transformação[2]" para a construção de outros mundos possíveis.

2 A atual campanha nacional do MMC é denominada *Sementes da resistência: camponesas semeando esperança, tecendo transformação*. Para mais informações: http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/409. Acesso em: 8 nov. 2020.

2 MULHERES, AGROECOLOGIA E DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL

Neste capítulo, discorremos sobre a importância de se abordar a questão de gênero em pesquisas agroecológicas. Também elucidamos a relação entre agroecologia e desenvolvimento rural sustentável, dando ênfase ao aspecto participativo e às estratégias de construção do saber através da coevolução entre ser humano e natureza. Definimos as diferentes características das formas empresarial e camponesa de fazer agricultura, mostrando como esta última está intimamente ligada à agroecologia. Discutimos, por fim, a participação das mulheres na construção dos saberes, tendo como base a visão de ecofeministas e de pesquisas realizadas sobre a relação entre mulheres e agroecologia.

2.1 O QUE AS MULHERES TÊM A VER COM ISSO?

O que as mulheres têm a ver com a agroecologia e com o desenvolvimento rural sustentável? Antes de responder essa questão, é necessário discorrer brevemente sobre o ecofeminismo, vertente do movimento feminista que relaciona o feminismo e a ecologia. Há várias correntes ecofeministas, mas todas apresentam pontos em comum como:

> [...] a necessidade de encarar a crise ecológica e o reconhecimento de que existe uma relação entre a dominação e a exploração das mulheres pelos homens e a dominação e exploração da natureza pelos humanos, advogando por uma integração dos princípios feministas e ecológicos (ROMERO, 1998, p. 4).

O ecofeminismo também evidenciou uma tendência que se repete nas mais diferentes culturas: as mulheres geralmente desenvolvem mais percepções e atitudes ecológicas do que os homens. As diferentes correntes trazem explicações diversas para isso, citando desde uma suposta essência feminina,

até a condição histórico-material à qual as mulheres estiveram vinculadas ao longo do tempo.

Encontramos nessa premissa uma possível resposta para a pergunta inicial: a relação entre as mulheres e a agroecologia deve ocorrer porque, através de suas percepções e práticas mais ecológicas, elas podem contribuir com o desenvolvimento rural sustentável. Contudo, essa visão pode nos trazer uma compreensão superficial dos fenômenos.

Poderíamos advogar que a importância das mulheres para a agroecologia é devido aos seus saberes mais ecológicos. Todavia, seria injusto tratar as mulheres como sujeitos apenas porque descobrimos, hoje, habilidades úteis para a sociedade, justamente por sua condição histórica. Dessa forma, elas continuariam sendo tratadas como objetos. Além disso, tal pensamento exclui as mulheres que não conservaram esses saberes e percepções.

Por outro lado, poderíamos argumentar que as mulheres têm a ver com a agroecologia e o desenvolvimento rural sustentável, porque elas, assim como os homens, são sujeitos que constroem a sociedade, sujeitos de ação e de transformação, enfim, agentes do desenvolvimento. Embora o patriarcado historicamente se esforce para transformar as mulheres em objetos e, por muito tempo, elas tenham sido tratadas e se sentido assim.

Essas duas visões não nos permitem avançar para uma compreensão mais profunda, que intersecciona as opressões e explorações das relações de gênero, raça e classe. Partindo da premissa das ecofeministas, que afirma que é preciso compreender a raiz em comum da exploração e dominação dos homens sobre as mulheres e da exploração e dominação dos seres humanos sobre a natureza, encontramos como denominador comum: o sistema capitalista e a forma de construir conhecimentos desenvolvida dentro deste sistema.

O sistema capitalista, ao cindir o trabalho em produtivo e reprodutivo, fez com que os trabalhos relacionados à reprodução/subsistência (e que não são remunerados) fossem invisibilizados e desvalorizados, assim como os conhecimentos associados a esses trabalhos e os sujeitos que os realizam. Mulheres, natureza, comunidades tradicionais, por terem seus trabalhos voltados para a (re)produção da vida e não de mercadorias, foram apagadas(os) da sociedade, sendo visibilizados e valorizados apenas os trabalhos e sujeitos que geram dinheiro.

Sendo assim, a visibilização dos trabalhos das mulheres é relevante, pois, além de reconhecer a importância dos conhecimentos ecológicos das mulheres e de que elas são sujeitos ativos da sociedade e do desenvolvimento, faz a denúncia

do modelo de sociedade na qual vivemos: uma sociedade que não tem colocado a vida em primeiro lugar, mas, sim, a acumulação de capital.

Para avançarmos na discussão, iniciaremos explicando os conceitos de agroecologia e desenvolvimento rural sustentável, bem como a relação entre eles. Também é fundamental discutir as origens do desenvolvimento rural sustentável e como ele se diferencia de outras concepções de desenvolvimento.

2.2 CONCEPÇÕES DE DESENVOLVIMENTO

No Brasil do século XX, para colocar em prática sua política governamental, o Estado adotou a concepção de desenvolvimento como sinônimo de crescimento econômico. Buscava-se uma solução mecânica para os problemas sociais e ambientais: o aumento do produto interno bruto *per capita* resultaria em uma melhora econômica, social e ambiental (FURTADO, 2000; VEIGA, 2006).

Furtado (1974, p. 8) relata que 90% da literatura sobre desenvolvimento econômico nos últimos 25 anos se baseavam na ideia de que “o desenvolvimento econômico, tal qual vem sendo praticado pelos países que lideraram a revolução industrial, pode ser universalizado. [...] pretende-se que os padrões de consumo da minoria da humanidade [...] são acessíveis às grandes massas de população [...]”. O autor conclui que:

> Graças a ela [à ideia de desenvolvimento econômico], tem sido possível desviar as atenções da tarefa básica de identificação das necessidades fundamentais da coletividade e das possibilidades que abrem ao homem o avanço da ciência, para concentrá-las em objetivos abstratos, como são os *investimentos*, as *exportações* e o *crescimento* (FURTADO, 1974, p. 89, grifo do autor).

Para Furtado (1974), o desenvolvimento ocorrido a partir do crescimento econômico nos países pioneiros da revolução industrial, não é uma realidade para os países em desenvolvimento. Esse mito apenas tem a função de:

> Mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar enormes sacrifícios para legitimar a destruição de formas de culturas *arcaicas*, para *explicar e fazer compreender a necessidade* de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo (FURTADO, 1974, p. 89, grifo do autor).

Para Sen (2000), o crescimento econômico pode ser um meio – não o único – para se atingir determinadas liberdades, mas nunca será a finalidade do

desenvolvimento. Segundo essa noção de desenvolvimento, diferentes liberdades interagem entre si, gerando mais liberdade, enquanto restrições de liberdades promovem limitações ainda maiores. Por exemplo, em uma sociedade em que se investe em educação e saúde, as pessoas teriam mais condições de participação política e aumentariam sua renda, ao terem mais oportunidades de empregos e condições de exercê-los.

Segundo a ecofeminista Vandana Shiva (1998), os programas de desenvolvimento colocados em prática nos chamados países de terceiro mundo geraram uma subjugação da natureza pelos homens, visto que o modelo desenvolvimentista enxergava a natureza como um mero recurso natural infinito, à disposição da humanidade e separado dela. Assim, o desenvolvimento visava apenas o crescimento econômico, desconsiderando seus impactos ambientais e sociais.[1]

No Brasil, a concepção desenvolvimento como crescimento econômico advém de um contexto histórico nacional no qual se buscava fomentar a industrialização, a urbanização e a modernização do campo. Celso Furtado (2000) afirma que o contexto da Revolução Industrial gerou problemas que, posteriormente, se repetiram nos países com industrialização tardia, como despovoamento das zonas rurais, revolução dos preços[2], urbanização caótica, desorganização da vida comunitária e desemprego em massa. Mas, como ocorreram em épocas e contextos distintos, os desenvolvimentos também foram divergentes. Os países que se industrializaram tardiamente não tiveram colônias para extrair recursos naturais e depois escoar sua produção manufaturada. E, quando começaram a produzir, seus competidores não eram frágeis cooperativas artesãs, mas sim produtores de alta qualidade. Além disso, inicialmente, não possuíam as tecnologias necessárias para a industrialização e sua importação gerou dívidas e dependências, propiciando o aumento da acumulação dos industrializados.

Segundo Furtado (2000), após o surgimento do conceito de "sistema econômico nacional" como reação à doutrina do livre-cambismo[3], o significado

1 Shiva (1998) aponta que essa subjugação da natureza por esse modelo de desenvolvimento só foi possível devido ao próprio paradigma da ciência moderna, que criou uma visão de mundo dualista entre homem e natureza, homem e mulher, sendo estas subjugadas pelo homem. Trata-se de uma visão de mundo na qual a natureza é inerte e passiva, uniforme e mecanicista, separável e fragmentada em si mesma.

2 Os artesãos não conseguem competir com a eficiência das máquinas, resultando em desempregos e problemas sociais.

3 Livre-cambismo é um modelo de **mercado** no qual a troca de **bens** e **serviços** entre países não é afetada por restrições do **Estado**. É o contrário de **protecionismo**, que é a política econômica que pretende restringir o comércio entre países. As trocas podem ser restringidas pela aplicação de **taxas e tarifas alfandegárias** etc. Esta política econômica visa proteger a indústria nacional em detrimento da concorrência estrangeira.

de desenvolvimento passou a ser vinculado à ideia de “interesse nacional”. O Estado passou a ter responsabilidade de orientar as atividades econômicas, mas alguns se encontravam tão dependentes e endividados que acabaram sendo coordenados pelas exigências dos Estados credores, através da criação de instituições internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e o Acordo Geral de Tarifas e Comércio (GATT).

Nesse contexto, Furtado (2000, p. 49) define o subdesenvolvimento como a “conformação de sociedades em que relações externas assimétricas, que geram dependência, articulam-se internamente com o sistema de dominação social”. Embora discuta a questão, Furtado (2000) não chega à raiz do problema, pois não questiona o próprio modo de produção capitalista. Partindo de uma perspectiva marxista, os problemas seriam explicados de outra forma: o subdesenvolvimento não é o responsável pela pobreza, mas sim o próprio sistema capitalista, que gera tanto o subdesenvolvimento, como a pobreza. Segundo a perspectiva ecofeminista, a base do problema está na lógica da dominação, presente tanto no capitalismo como no patriarcado.

São as relações que os seres humanos estabelecem entre si que condicionam a produção e a reprodução da riqueza e da pobreza nas sociedades. A pobreza é o resultado do nível e da distribuição de recursos na sociedade. No capitalismo, o avanço das forças produtivas, que gerou maior excedente econômico, não levou ao bem-estar do conjunto da população. A urbanização e a industrialização promoveram elevação da capacidade produtiva (aumento do produto interno bruto e da renda *per capita*), mas intensificaram a pobreza (CAMPOS, 2011).

A própria lógica do capital faz com que a sociedade gere uma massa de marginalizados, sem empregos ou com subempregos. Isso porque, como a meta é sempre o lucro e a acumulação de capital, se busca continuamente reduzir os custos de produção e criam-se estratégias, como substituir o trabalho humano por máquinas ou gerar empregos precários, com baixos salários e sem direitos.

O Brasil, invadido pelos portugueses, forma-se dentro do modo de produção capitalista. Sua estrutura fundiária estava e ainda está baseada no latifúndio, fonte da concentração da riqueza e das desigualdades sociais em nosso país. Campos (2011) afirma que a imensa desigualdade existente no país também é fruto de reformas que não foram efetuadas no decorrer histórico, como a reforma agrária e a tributária. Somado a isso, a elite econômica e a elite política são coincidentes, tornando mais difícil a consolidação de mudanças que revertam esse quadro de desigualdades e exclusões.

2.3 DESENVOLVIMENTO RURAL

As teorias sobre a modernização da agricultura tiveram como base a perspectiva liberal da economia que, por sua vez, se fundamentaram nos pensamentos de Adam Smith e Ricardo. Eles postulavam, de acordo com Andrioli (2016), que somente através da divisão do trabalho (especialização crescente) e do comércio livre (mão invisível) seria possível um progresso econômico nas sociedades. O autor, nesse sentido, afirma:

> A competição entre os concorrentes no livre-comércio, de acordo com as ideias liberais, faria com que os fatores de produção fossem utilizados de forma mais efetiva. Concentrando-se no que melhor pode produzir e ambicionando, exclusivamente, o lucro individual, cada produtor seria guiado pela 'mão invisível' do livre mercado e, assim, contribuiria mais efetivamente para a prosperidade da comunidade (ANDRIOLI, 2016, p. 48).

Para os teóricos da modernização, os agricultores tradicionais deveriam abandonar suas antigas práticas de diversificação, produção para autoconsumo etc., especializando-se cada vez mais em um único cultivo, focando no aumento da produtividade, através de técnicas desenvolvidas pela ciência moderna. Dessa forma, agricultura e a sociedade não poderiam se desenvolver sem a ajuda de pesquisas técnicas e científicas realizadas nos centros acadêmicos (ANDRIOLI, 2016).

Assumindo como pressuposto os ideais liberais, antropólogos(as) e sociólogos(as) passaram a interpretar o comportamento das(os) agricultoras(es) sem considerar as condições sociais, econômicas e culturais de cada realidade. Dessa forma, passaram a defender a necessidade de mudanças de comportamentos dessas(es) sujeitas(os), que seriam possíveis através dos serviços difusionistas, de transferência de tecnologias e de assistência técnica.[4] Ou seja, o saber tradicional e ancestral dessas(es) agricultoras(es) passou a ser desvalorizado e visto como inferior aos conhecimentos desenvolvidos pela ciência moderna. No caso da agricultura, essa mudança consistia no uso de adubos químicos, sementes melhoradas, máquinas e técnicas de irrigação (ANDRIOLI, 2016).

---

4 Segundo Andrioli (2016), Everett Rogers foi um dos teóricos mais importantes da assistência técnica e utilização de tecnologia na agricultura. Embora autores da teoria da modernização, como Schultz, defendessem a racionalidade e eficiência dos conhecimentos dos agricultores tradicionais, eles ainda viam como necessária a realização de uma modernização de fora para dentro, através da intervenção do Estado, para que houvesse desenvolvimento nas sociedades. Segundo Schultz, o problema estava na baixa rentabilidade dos insumos convencionais, que deveriam ser substituídos por insumos desenvolvidos por instituições de pesquisa a serem financiadas pelo Estado (*apud* ANDRIOLI, 2016).

Com base nessas teorias, na década de 1950, alguns(mas) autores(as) sustentavam que o Brasil possuía uma economia natural[5], baseada em complexos rurais (unidades de produção autônoma, onde não havia necessidade de consumo de insumos e manufaturas exteriores produzidos fora da propriedade), que não tinham alta produtividade e renda, mas eram autossuficientes. Para alguns intelectuais e políticos preocupados com o desenvolvimento econômico do país, esse complexo rural era um empecilho para a dinamização da economia, pois não criava efeito multiplicador interno, não aumentava o poder aquisitivo e as demandas internas e inviabilizava a industrialização (NETTO *et al.*, 2010).

Dessa forma, era necessário romper com a autossuficiência, promover a mecanização, oferecer crédito, especializar a agricultura e a indústria. Os complexos agroindustriais foram substituindo os complexos naturais rurais, com forte apoio do Estado, através das políticas públicas para a realização dessa transição. Como exemplos, temos a criação do sistema de crédito (1965), a criação de institutos de pesquisa agropecuária (EMBRAPA, 1972), criação de um órgão de assistência técnica (EMBRATER), uma Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM) e o seguro agrícola (Proagro) (NETTO *et al.*, 2010).

Para desenvolver o capitalismo em nossa nação, o Estado impôs o processo da modernização agrícola, criando a necessidade do campo consumir insumos produzidos no meio urbano (agrotóxicos, fertilizantes, máquinas, sementes laboratorialmente modificadas, irrigação artificial), a necessidade dos(as) agricultores(as) aprenderem como produzir com os(as) técnicos(as) extensionistas (formados nos centros de pesquisa e ensino nos centros urbanos) e a necessidade de financiamento para conseguir produzir nos novos moldes que eram ditados. Isso fez com que o meio rural se tornasse cada vez mais dependente do meio urbano.

---

5 Essa é a visão de Gilberto Paim sobre a questão agrária brasileira: "Podemos entender **o complexo rural** como uma unidade de produção complexa em que as atividades produtivas e econômicas predominantes são as primárias, caracterizadas pela baixa produtividade, pela autossuficiência, por uma reduzida geração de renda, pela baixa capacidade de importar seus produtos e pela ausência de mercado interno com capacidade de consumir produtos manufaturados. Essa realidade é também chamada pelo autor de '**economia natural**'. Os complexos rurais constituíam-se em unidades quase autossuficientes em relação ao restante do território e da economia nacionais, sendo sua única relação comercial com o exterior estabelecida através da compra de bens de luxo para as classes proprietárias e da venda de seu produto agrícola para o exterior. Seus primitivos meios de produção, tais como a alimentação para a força de trabalho escrava, embalagens rústicas, entre outros, provinham dos domínios da própria unidade. Esses estabelecimentos quase se bastavam, tendo mínima relação econômica com seu entorno, não criando, portanto, nenhum efeito dinamizador ou multiplicador das ações econômicas" (NETTO *et al.*, 2010, p. 11, grifos nossos).

Como muitos estudos comprovaram[6], esse processo levou ao aumento do êxodo rural, gerando maior aglomeração nos centros urbanos, urbanização sem planejamento, desempregos, desestruturação comunitária, contaminações e intoxicações, entre outras degradações ambientais e humanas. Além disso, esse modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado brasileiro gerou maior concentração fundiária e de renda, aumentando as desigualdades sociais.

Com a chegada do neoliberalismo na década de 1990, o agronegócio intensificou esse processo. A respeito do termo "agronegócio", Hespanhol entende que:

> O emprego do termo "agronegócio" no Brasil ocorre a partir da última década do século XX, quando entidades patronais vinculadas ao setor agrário e agroindustrial, como CNA – Confederação Nacional da Agricultura, OCB – Organização das Cooperativas do Brasil e Abag – Associação Brasileira do Agronegócio, passam a difundi-lo entre os associados, no mercado financeiro, nos órgãos governamentais e na mídia (*apud* CAMPOS, 2011, p. 104).

O agronegócio consiste em uma complexa articulação de capitais direta e indiretamente vinculados aos processos produtivos agropecuários, consolidada com o neoliberalismo, sob o controle de grupos multinacionais e que, em aliança com o latifúndio e o Estado, propicia a acumulação capitalista, gerando riqueza para poucos e pobreza para muitos (CAMPOS, 2011).

O Estado foi um importante aliado para o fortalecimento do agronegócio, financiando ou realizando grandes obras de infraestrutura de transportes (rodoviário, ferroviário e portuário) e de energia, flexibilizando leis trabalhistas e ambientais, promovendo isenções ou grande redução de impostos para os produtos destinados à exportação, liberando o cultivo e a comercialização de sementes transgênicas, fornecendo empréstimos subsidiados para grandes grupos implantarem ou ampliarem empreendimentos, além de renegociar as dívidas e concessões de créditos a proprietários rurais (CAMPOS, 2011).

Em âmbito nacional, a mesma política neoliberal que fomentou o agronegócio realizou privatizações, que resultaram no fechamento de 546 mil postos de trabalho no Brasil. "Ao longo da década de 1990, as políticas neoliberais destruíram 3,2 milhões de empregos assalariados formais" (POCHMANN, 2001, p. 29). No âmbito rural, segundo análise de Schneider e Radomsky (2001), a intensificação do progresso tecnológico para os cultivos de grãos, sobretudo a soja transgênica, foi responsável pelo drástico aumento de desemprego no

6 Como exemplo, temos os estudos de Camarano e Abramovay (1999) e de José Graziano da Silva (2003).

campo, no estado do Rio Grande do Sul, no período de 1992 a 1999. Em relação às mulheres o impacto foi imenso: a taxa de desocupação das mulheres saltou de 34%, em 1981, para 64%, em 2004 (CAMPOS, 2011).

Além dos problemas sociais severos que o agronegócio e as políticas de desenvolvimento neoliberais trouxeram para o país, temos também os imensos impactos ambientais. Uma vez que, no sistema capitalista, o objetivo final é sempre a maximização dos lucros, o desenvolvimento das técnicas não visa a diminuição do trabalho e dos impactos ambientais, mas, sim, o aumento da produtividade. De acordo com Andrioli (2016, p. 59), a técnica funciona, portanto,

> no capitalismo, não apenas como um instrumento de trabalho, mas como fundamento para a geração de trabalho excedente não remunerado, o que é possível por meio do aumento da produtividade decorrente do aumento da jornada de trabalho e da intensificação do trabalho. É a intenção de lucro que determina o uso e a expressão da técnica. O critério de seleção por parte do capital representa o potencial de uma tecnologia para produção de mais-valia, mesmo que existam opções melhores em relação ao uso social, ao consumo de energia e às consequências ambientais. Trata-se, por isso, em primeiro lugar, de aumentar a produtividade do trabalho.

A incessante busca pelo aumento da produtividade e pela diminuição de custos torna os sistemas agrícolas cada vez mais próximos dos sistemas fabris, sendo possível controlar cada parte do processo através de uma administração científica. A preocupação com o aumento da produção e o descaso com os impactos que isso gera podem ser explicados pelo fato de que, para as teorias liberais, a natureza é vista como uma fonte ilimitada de recursos naturais disponíveis para o uso dos seres humanos.

A agricultura tem se tornando um processo cada vez mais industrial, e a relação entre as práticas agrícolas e natureza passa a ser assumida como uma máquina, dotada de partes isoladas que podem ser trabalhadas separadamente, visando ao aumento da produtividade e do lucro, sem atentar para o funcionamento do agroecossistema como um organismo vivo, no qual todas as partes estão intrinsecamente relacionadas e possuem necessidades como um todo e não de forma isolada.[7]

7 A cientifização do manejo dos recursos naturais seguiu o modelo da produção industrial e gerou a crença de que a fertilidade dos solos poderia ser gerada por uma química de sínteses e o solo de vivo passou a ser um mero receptáculo inerte. Todos os bens ecológicos comuns transformaram-se em insumos, com exceção da biodiversidade, que foi dizimada sem se estimar sua imensa importância e a de todo o processo coevolutivo que a havia gerado (GUZMÁN, 2001).

Esse modelo de desenvolvimento, guiado pela lógica de obtenção de lucro a curto prazo, necessita reproduzir-se por meio de economias de escala, ocupando imensas quantidades de terras com monoculturas e criatórios industrializados, "em resposta à oportunidade conjuntural criada com o aumento da demanda externa por commodities agrícolas (PETERSEN, 2015, p. 32).

As monoculturas trazem consigo diversos problemas devido à redução da biodiversidade, o que engendra a necessidade da utilização de fertilizantes sintéticos e de agrotóxicos. Lorenzi (2008) nos explica, de forma acessível, a origem das chamadas plantas daninhas, que são combatidas com o uso de herbicidas nas monoculturas:

> A existência de plantas daninhas remonta à antiguidade quando nossas plantas cultivadas viviam em estado silvestre. Inicialmente a exploração de plantas úteis era extrativista. Nem mesmo a eliminação das plantas daninhas, que cresciam junto com elas, era feita. Isso não era tampouco necessário, uma vez que possuíam suficiente agressividade a ponto de sobreviverem nessas condições, sem sofrer grandes prejuízos da concorrência. *A origem das plantas daninhas é atribuída ao próprio homem*, que no afã de melhorar as espécies úteis retirou-lhes gradativamente a agressividade necessária para viverem sozinhas. A natureza, por sua vez, agiu sobre as plantas silvestres no sentido contrário, ou seja, imprimindo-lhes uma seleção no sentido de torná-las cada vez mais eficientes quanto à sobrevivência (LORENZI, 2008, p. 1, grifo nosso).

Fica claro que a visão fragmentada da natureza causou o que chamamos hoje de pragas. O sistema monocultural torna as plantas mais frágeis, pois as priva da diversidade biológica do solo e do ambiente, o que prejudica o suprimento adequado de diversos nutrientes (além de NPK – Nitrogênio, Fósforo e Potássio) e impede a cooperação de organismos e microrganismos que agiriam como seletores naturais, gerando um equilíbrio biológico natural. Isso faz com que os sistemas monoculturais se tornem dependentes dos insumos externos, como fertilizantes e agrotóxicos, para se manter e produzir. E o cenário torna-se mais preocupante ao atentarmos para a dimensão que as monoculturas tomam no território nacional, trazendo consigo um uso abusivo de agrotóxicos.

Soja, cana-de-açúcar, algodão, milho e eucalipto são exemplos de cultivos que vêm ocupando as terras agricultáveis para alimentar, prioritariamente, o ciclo de agrocombustíveis, da produção de carne em outros países, de celulose, de ferro e aço. Esses cultivos também avançam sobre biomas como Cerrado e Amazônia, impondo limites à produção de alimentos pela agricultura familiar camponesa e o modo de vida que se constitui em torno dessa produção. Em 2013, as grandes plantações de soja, cana-de-açúcar, milho e algodão foram responsáveis por 80% dos agrotóxicos consumidos no Brasil (FACCHINI;

SOUZA, 2015). Segundo a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO), em 2011, foram utilizados 853 milhões de litros de agrotóxicos nos 71 milhões de hectares desses cultivos, representando uma média de uso de 12 litros por hectares, com exposição média de 4,5 litros de agrotóxicos por habitante. Seguindo o fluxo desse modelo de desenvolvimento para a agricultura nacional, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) projetou para 2020-2021 um aumento da produção de *commodities* para exportação de 55% para a soja, 56,46% para o milho e 45,8% para o açúcar. "Como são monoculturas químico-dependentes, as tendências atuais de contaminação devem ser aprofundadas e ampliadas"[8] (CARNEIRO *et al.*, 2015, p. 55).

2.4 DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL E AGROECOLOGIA

Como resposta aos problemas ambientais, o termo "sustentável", difundido pela Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD)[9], vem sendo amplamente utilizado, desde 1987. A partir de então, tem-se observado a "ecologização" geral dos discursos, causando a impressão de que, acima dos interesses de classe, o sustentável levaria à salvação e à integração ao desenvolvimento. Em outras palavras, desenvolvimento sustentável passou a ser visto como um sinônimo de crescimento econômico sustentável (MOREIRA; CARMO, 2004).

Para a CMMAD, as deficiências do modelo industrial agrícola poderiam ser superadas "por novas técnicas de cultura de tecidos e engenharia genética que gerarão, em breve, variedades de plantas resistentes a pestes e doenças, serão capazes de fixar nitrogênio atmosférico e reduzirão as ameaças da poluição por agroquímicos" (MOREIRA; CARMO, 2004, p. 40).

8 Segundo a ABRASCO (2015), existem diversos sintomas comprovados de intoxicações crônicas por diferentes agrotóxicos: efeitos neurotóxicos retardados, alterações cromossomiais, dermatites de contato, lesões hepáticas, arritmias cardíacas, lesões renais, neuropatias periféricas, alergias, asma brônquica, irritações nas mucosas, hipersensibilidade, alergias respiratórias, doença de Parkinson, cânceres e fibrose pulmonar. Nas páginas que seguem ao texto citado, a ABRASCO descreve uma larga lista dos diversos danos à saúde humana, causados por agrotóxico específico, já comprovado. Além disso, em 2012, o SINITOX registrou 3.937 casos de intoxicação humana por agrotóxicos no Brasil. Desse total, 1.544 casos foram em tentativas de suicídio. "Há uma série de estudos que indicam haver forte relação entre o uso de certos agrotóxicos e o alto índice de suicídios entre agricultores. Algumas substâncias podem afetar o sistema nervoso central, provocando transtornos psiquiátricos e, muitas vezes, levar ao suicídio" (LONDRES, 2011, p. 52).

9 "O Desenvolvimento Sustentável é um processo de transformação, no qual a exploração dos recursos, a direção dos investimentos, a orientação tecnológica e a mudança institucional se harmonizam e reforçam o potencial presente e futuro, a fim de atender as necessidades e aspirações humanas" (CMMAD, 1987 *apud* MOREIRA; CARMO, 2004, p. 39).

Essa concepção de desenvolvimento sustentável inclui estratégias ambientais baseadas no desenvolvimento contínuo de atividades industriais, supostamente sustentáveis e vinculadas à globalização do capital. Tal perspectiva pode ser definida como corrente ecotecnocrática:

> Partindo da necessidade de um crescimento econômico continuado – ainda que aceitando os limites impostos pela Natureza -, tenta, por um lado, resolver a equação entre crescimento, sociedade e meio ambiente mediante a adoção de um otimismo tecnológico e de artificialismo econômicos [...] (CAPORAL; COSTABEBER, 2000, p. 19).

Essa corrente, segundo Caporal e Costabeber (2000, p. 19), desconsidera "os já amplamente conhecidos efeitos sociais, econômicos e ambientais perversos da modernização tecnológica do campo".

De acordo com Kuletz (1992), a ecofeminista Holland-Cunz elucida que os problemas atuais não serão solucionados com o desenvolvimento de tecnologias novas capazes de resolver questões ambientais e sociais, uma vez que os problemas que sofremos hoje estão vinculados à cultura patriarcal, que generalizou a racionalidade instrumental e cindiu o pensamento e a ação com os ciclos naturais, com o que seria verdadeiramente essencial à vida.[10]

A concepção de desenvolvimento rural sustentável, considerada a mais coerente e capaz de enfrentar as situações aqui expostas, pertence à agroecologia; mesmo dentro desse campo de estudo, temos correntes que avançam por caminhos distintos. Segundo Guzmán (2001), a agroecologia difundiu-se muito nos últimos anos por apresentar soluções técnico-agronômicas para os problemas que as Ciências Agrárias convencionais não conseguiram solucionar. O autor pontua que essa dimensão da agroecologia ainda carece de compromissos socioambientais, pois se reduz a preocupações técnicas que não excedem o âmbito da propriedade rural, ou seja, não se debruça sobre problemas mais globais, que afetam diretamente a qualidade de vida dos agricultores e o meio ambiente. Assim, essa visão da agroecologia rompe apenas parcialmente com as ciências convencionais.

De acordo com Guzmán (2001), para a agroecologia atingir sua integralidade, é necessária uma articulação entre ciência e práxis, o que possibilitaria acessar as dimensões ecológicas e sociais, simultaneamente. Embora a

10 Para a autora, perceber esse aspecto de nossa cultura atual revela a extrema importância de dar voz e impulsionar a participação das mulheres na sociedade para que elas possam contribuir com suas visões, sentimentos e experiências para um mundo mais justo e ecológico.

agroecologia parta de uma dimensão técnica e seu primeiro nível de análise seja a propriedade rural, é importante compreender, nesse mesmo nível, as formas de dependência que a economia, a política e a sociedade geram na vida dos(as) agricultores(as).

Os outros níveis, por sua vez, teriam como central o que Guzmán (2001) chama de matriz comunitária/sociocultural, que expressa a práxis intelectual e política das identidades locais e as suas redes de relações sociais. O autor defende a importância desses aspectos para que as propostas que surjam na transição para a agroecologia partam da própria coletividade dos(as) agricultores(as), através de sua participação em todos os momentos e processos.

Guzmán (2001) afirma que é muito importante que a agroecologia se dedique a essas outras dimensões, pois, para além de uma preocupação ecológica, é preciso que haja uma maior atenção em extinguir a dependência que as(os) agricultoras(es) têm do mercado, criada pelo modelo da Revolução Verde. É preciso refletir ainda sobre os processos de circulação da produção, evitando a ação dos atravessadores, que compram a um preço muito baixo dos(as) agricultores(as) e vendem a um preço muito alto aos(às) consumidores(as).

Somente assim a agroecologia surgiria como um processo de desenvolvimento rural sustentável:

> A utilização de experiências produtivas de agricultura ecológica, para elaborar propostas de ação social coletiva que desvelem a lógica predadora do modelo produtivo agroindustrial hegemônico, para substituí-lo por outro que aponte para uma agricultura socialmente mais justa, economicamente viável e ecologicamente apropriada (GUZMÁN, 2001, p. 11, tradução nossa).

Segundo o autor, é imprescindível que as investigações agroecológicas ocorram através da ação participativa e que os(as) pesquisadores(as) ou extensionistas reconheçam e valorizem os saberes dos(as) agricultores(as) e povos tradicionais, reconhecendo-os(as) como sujeitos nesse projeto coletivo de construção de conhecimentos.[11] Os(as) agricultores(as) e povos tradicionais

11 Guzmán (2004) afirma que a agroecologia busca gerar uma ruptura epistemológica nas Ciências Agrárias e Florestais, nas relações de poder que colocam os(as) investigadores(as) como sujeitos que sabem, enquanto os(as) investigados(as) são objetos que ignoram. Aqueles(as) que sabem, por sua vez, devem explicar e predizer o que fazer aos(às) que não sabem. Nesse sentido, percebemos que há também uma hierarquia de quem detém e controla o saber dentro das relações de gênero. Quando, em uma família, o homem não dialoga com a mulher para saber sua opinião sobre como as decisões devem ser tomadas na propriedade e até mesmo nos rumos da família, evidencia-se a concepção de que existe um sujeito que sabe e que deve comandar (o homem) e um não-sujeito que não sabe e deve obedecer (mulheres e

possuem uma forma de construir o conhecimento que é muito cara à agroecologia, gerando saberes através dos processos coevolutivos com a natureza.

Esses conhecimentos são originados a partir da observação e da prática cotidiana desses povos, que aprendem a ler os sinais do ambiente e desenvolvem formas ecológicas de produção para dar conta de suas necessidades materiais objetivas. Assim, tanto a realidade desses povos como a própria natureza se transformam, gerando um processo de evolução mútua entre seres humanos e natureza.

Apoiando-se na concepção de trabalho de Marx, Guzmán (2001) busca explicar a coevolução social e ecológica, na qual o homem, ao transformar o meio, transforma-se a si mesmo:

> O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para a sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX *apud* GUZMÁN, 2017, p. 255).

A partir dessa perspectiva teórica, Guzmán (2011) mostra como o campesinato, os povos indígenas e tradicionais relacionam-se com a natureza, considerando-se como parte dela. Com isso, o modo de uso dos recursos naturais foi configurado de forma a manter as bases de reprodução biótica desses recursos, o que gerou processos de coevolução social e ecológica, trazendo benefício para todos (GUZMÁN, 2011).

Assim, é importante valorizar e resgatar essa estratégia de construção de conhecimentos, uma vez que ela parte das necessidades locais e capta a complexidade da totalidade, resolvendo da forma mais adequada os problemas que surgem em cada local. Como são estratégias que se baseiam nos recursos locais disponíveis, prescindem de insumos externos, que causam prejuízos ambientais e a dependência do(a) agricultor(a). Nesse sentido, além de trabalharem

filhos). Pensando em um âmbito mais amplo da sociedade, todas as minorias sem voz da sociedade capitalista hegemônica que se aproximam mais da natureza, recebem o mesmo *status* que a mulher: ser selvagem, ignorante, guiado pelos instintos, que deve ser guiado pela razão e pelas luzes. Deve ser ordenado conforme as ordens da razão do homem branco civilizado. Assim, no núcleo da sociedade que são as famílias, observamos a reprodução da mesma lógica de controle e submissão que comanda a sociedade capitalista patriarcal como um todo.

em diálogo com o meio ambiente, seu conhecimento não está desconectado da cultura e da ética, assim como ocorre com a ciência moderna, que preza por sua objetividade e neutralidade.

A partir dessa reflexão, o conceito de agroecologia pode ser definido como:

> manejo ecológico dos recursos naturais através de formas de ação social coletiva que apresentam alternativas ao atual modelo de manejo industrial dos recursos naturais, mediante propostas, surgidas de seu potencial endógeno, que buscam um desenvolvimento participativo desde os âmbitos da produção e da circulação alternativa de seus produtos, intentando estabelecer formas de produção e consumo que contribuam para encarar a crise ecológica e social e, com isso, enfrentar ao neoliberalismo e a globalização econômica (GUZMÁN, 2001, p. 12, tradução nossa).

De acordo com essa noção de agroecologia, os movimentos sociais também desempenham um papel fundamental, gerando formas de consciência agroecológica, que buscam a equidade, segundo Guzmán (2001). O autor elenca as seguintes formas de consciência: de espécie (exploração ecológica intergeracional, a preocupação com as gerações futuras); de classe (exploração econômica intrageracional); de identidade (discriminação étnica); de gênero (discriminação das mulheres) e de exploração geracional (discriminação de crianças e idosos).

O autor nos mostra um caminho inverso de transformação social, no qual a agroecologia está presente: diversos movimentos sociais que carregam a bandeira contra a globalização hegemônica e o neoliberalismo passaram a adotar a agroecologia como uma ferramenta chave para essa transformação.[12] Ou seja, mais do que modificações das técnicas produtivas dentro da unidade familiar, a agroecologia surge como uma tomada de consciência dos(as) militantes de que é preciso acabar com essas formas de dependência e exploração. A agroecologia dispõe de elementos práticos para iniciar a transformação das condições materiais e objetivas em que estão inseridos(as). Dessa forma, há primeiro uma conscientização política dos processos para depois efetuar uma transformação prática nas técnicas de produção, comercialização.

---

12 "Metodológicamente la dinámica del proceso de construcción agroecológica de la nueva 'realidad' es el siguiente: primero, tan solo el cambio productivo en base a la agricultura ecológica; después, el socioeconómico mediante la agricultura participativa y el salto al control de todo el proceso de circulación y los sectores no agrarios de la economía local; y, finalmente a la transformación sociocultural y política, mediante el cambio de las estructuras de poder, con la utilización del potencial endógeno (de conocimiento local y memoria histórica popular), ya rescatado y reconstruido o generado como algo nuevo allá donde no existiera históricamente" (GUZMÁN, 2004, p. 4). Os movimentos sociais revelam o movimento oposto, como exemplo, temos o MMC, no qual o empoderamento das mulheres leva à busca da mudança na forma produtiva.

Silva (2003, p. 55) corrobora essa visão ao abordar a importância dos movimentos que defendem agriculturas alternativas:

> Não se trata de gerar outras técnicas [...]. Trata-se, isso sim, de gestar outra consciência, de gerar novas formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas...Trata-se, enfim, de produzir através do debate sobre a "agricultura alternativa" novas formas ideológicas "pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim".

O autor defende que a importância desses movimentos está na "produção da consciência" e não na "produção da produção". Entretanto, ele não percebe que, em se tratando da agroecologia[13], um aspecto vem ligado ao outro. Ao contrário da agricultura moderna, a agroecologia não pretende inventar tecnologias homogeneizadoras dos agroecossistemas, como é o caso do pacote tecnológico da Revolução Verde. Não se pretende inventar novos pacotes tecnológicos que sejam transmitidos para os(as) agricultores(as) de cima para baixo. A agroecologia busca resgatar princípios como o da coevolução, explicado anteriormente. Dessa forma, o mais importante é o aspecto da consciência. É a partir da interação entre ser humano e natureza que aquele aprende como esta funciona em um ambiente específico e busca produzir de forma mais sustentável.

Nesse caso, novas técnicas podem surgir, mas elas não serão massificadas e transmitidas em larga escala, pois cada agroecossistema possui características específicas. E só aquele que vive e observa o ambiente em que está inserido será capaz de trazer as melhores soluções para os problemas que ali surgem. Assim, trata-se muito mais de uma questão de tomada de consciência do que da criação de técnicas que seriam generalizadas e aplicadas a outros lugares.

O ponto de vista de alguns autores diverge em relação ao tema, mas esta discussão será retomada quando abordarmos o processo de consciência, no qual serão discutidas essas diferentes concepções. Alguns intelectuais, como Silva (2003), defendem que o mais importante para a transformação efetiva da sociedade seria a "produção da produção", pois a mudança do modo de produção alteraria as relações sociais, embora as consciências e concepções ideológicas possam ir se modificando, mesmo enquanto a mudança no modo produtivo não ocorre. Para Silva (2003), a agroecologia tem o potencial de modificar as consciências, assumindo um papel educativo e político, mas não é capaz de modificar o modo de produção da sociedade.

13 Na concepção que adotamos aqui de agroecologia, trazida por Sevilla Guzmán (2001).

Defendemos, neste texto, que os processos de transformação na consciência e na forma de fazer agricultura são mútuos. A agroecologia não é possível sem a transformação da consciência, pois ela não se faz por meio de pacotes tecnológicos. Trata-se de um processo dialético, no qual as relações sociais impactam na forma de produzir e vice-versa.

2.5 AGENTES DO DESENVOLVIMENTO RURAL: CAMPONESES(AS) E EMPRESÁRIOS(AS)

Até aqui, abordamos um cenário mais geral do processo de desenvolvimento rural, considerando como ele foi pensado e implementado a partir da concepção da modernização e industrialização, suas consequências e a proposta alternativa de desenvolvimento sugerida pela agroecologia. Discutiremos agora uma esfera mais específica, relacionada aos sujeitos diretamente influenciados por esses modelos de desenvolvimento e que são a base da sua promoção. Quem são os(as) camponeses(as) que a agroecologia busca resgatar? Quem são os(as) empresários(as) que surgiram com a modernização?

Se, em um passado não muito longínquo, a única forma de produção que a humanidade conhecia era a camponesa e a dos povos tradicionais, com a industrialização e a modernização da agricultura, entram em cena novos sujeitos rurais: os empresários e os capitalistas. Os empresários rurais são aqueles que aderiram ao pacote da modernização agrícola, desfazendo-se de suas antigas práticas tradicionais produtivas e sociais.

Quando falamos em valorizar e resgatar saberes tradicionais para a construção de conhecimentos que conduzam ao desenvolvimento rural sustentável, estamos nos referindo especificamente aos(às) camponeses(as) e aos povos tradicionais, ou seja, sujeitos que guardaram conhecimentos e práticas antigas. Devido à multiplicidade de agricultores(as) que há no mundo, é difícil diferenciar categoricamente esses sujeitos (PLOEG, 2008). Na realidade, há práticas agrícolas que se aproximam mais da campesinidade e outras mais próximas ao modo empresarial. Além disso, um(a) mesmo(a) agricultor(a) pode desenvolver práticas camponesas e empresariais mescladas (PLOEG, 2008).

Para que possamos compreender as diferentes gradações que caracterizam os estilos agrícolas, é importante que tais estilos sejam definidos ao menos teoricamente. Segundo Ploeg (2008), o que diferencia os modos camponês e empresarial de se praticar a agricultura é o grau de autonomia referente à base de recursos, às relações em que essa base de recurso está enraizada e como ela é acionada, aumentada e desenvolvida.

Para o autor, a forma camponesa baseia-se na internalização da natureza, de modo que a coprodução e a coevolução são pontos centrais da prática. Além disso, há um distanciamento de mercados de insumos, diferenciação nos produtos com reduzido grau de mercantilização, centralidade de perícias artesanais e tecnologias baseadas em habilidades, intensificação continuada baseada na quantidade e na qualidade do trabalho. A prática agrícola camponesa é multifuncional e exibe uma continuidade entre passado, presente e futuro, sendo responsável também por um aumento da riqueza social.[14]

A forma empresarial de fazer agricultura está desconectada da natureza e propõe uma artificialização da agricultura. Há uma elevada dependência dos mercados e de mercantilização, centralidade do empreendedorismo e das tecnologias mecânicas. Nessa prática agrícola, o desenvolvimento ocorre pelo aumento em escala e a intensidade deve-se ao consumo de novas tecnologias. De acordo com Ploeg (2008), ela é especializada, cria rupturas entre o passado, presente e futuro e gera contenção da riqueza social.

Para o autor, uma das características centrais da forma camponesa de fazer agricultura é a coprodução, que representa a sua resiliência. A coprodução é uma interação multifacetada e em contínua evolução entre o homem e a natureza, na qual a natureza é convertida em bens e serviços para o ser humano sem que o seu uso prejudique sua manutenção e desenvolvimento no ambiente. A coprodução[15] requer um tipo específico de conhecimento: o "saber fazer do camponês" ou a "arte da localidade", nos quais o respeito e a admiração pela natureza estão presentes.

A agricultura empresarial busca reduzir as ações da natureza para padronizar os processos. Por seu caráter inconstante, a natureza gera obstáculos para o aumento da produção em escala e essa inconstância deve ser superada. Assim, prioriza-se a artificialização de processos, como a substituição de estercos por fertilizantes sintéticos, uso excessivo de medicamentos em animais, uso de substratos artificiais ao invés da terra, substituição da luz solar por artificial, automatização da mão de obra, aplicação de herbicidas etc.

14 Em "*The drivers of change*: the role of peasants in the creation of an agro-ecological agriculture" (2011), Jan Douwe van der Ploeg defende que o campesinato é a força social capaz de transformar a agricultura em uma prática sustentável, sendo o agente da agroecologia. Isso ocorreria através do processo de recampesinização. Esse processo, por sua vez, estaria baseado em alguns mecanismos: diversificação (tanto da produção, dos serviços, como de mercado), redução de uso de insumos externos, restabelecimento da agricultura sobre a natureza, pluriatividade, novas formas de cooperação local, aumento da eficiência técnica da produção (inovações para maior produção com a mesma quantidade de recursos).

15 Esse conceito é muito similar ao de coevolução bastante utilizado nos textos da agroecologia (GUZMÁN, 2001, 2016).

Dessa forma, os processos de produção agrícola desconectam-se dos ecossistemas em que estão inseridos, o que gera um aumento contínuo de contraprodutividade. Segundo Ploeg (2008), essas práticas artificiais causaram uma diminuição da eficiência do uso de nitrogênio de 60% para 16% em 30 anos nos pastos para vacas leiteiras e uma redução da longevidade das vacas e suínos. A eficiência do uso da água caiu pela metade na irrigação, enquanto o uso de energia aumentou excessivamente.

O modelo agrícola empresarial também apresenta elevado grau de dependência externa. Tarefas que poderiam ser realizadas dentro da propriedade ocorrem externamente e insumos que poderiam ser produzidos internamente são adquiridos de fora. São instauradas novas relações mercantis e relações técnico-administrativas que prescrevem e controlam como o trabalho deve ser feito. A reprodução dessas unidades agrícolas depende dos resultados da produção e da configuração futura dos mercados. Ou seja, caso haja intempéries climáticas ou os preços dos produtos cultivados caiam, o empresário terá grandes dificuldades de manter seu modo produtivo sem criar dívidas.

Outra diferença entre a prática agrícola do camponês e do empresário, segundo Ploeg (2008), refere-se ao fato de que a artesanalidade está presente na agricultura camponesa, enquanto os empresários praticam o empreendedorismo. Para o(a) camponês(a), a agricultura é um modo de vida, enquanto para o empresário é apenas uma fonte de renda.

A artesanalidade é a "capacidade de obter resultados produtivos elevados e prósperos por objeto de trabalho de forma sustentável" (PLOEG, 2008, p. 137). Ela é praticada a partir do saber e dos indicadores locais (o que os animais e os cultivos precisam para se desenvolverem bem?). Há uma preocupação com o bem-estar dos seres vivos envolvidos no processo de produção/criação, expressa através do cuidado com esses seres, permitindo um crescimento permanente, ou seja, o manejo dos bens é sustentável e o mercado é apenas uma saída para os produtos e não um princípio que regula como a produção deve ser realizada. Nesse sentido, a continuidade entre passado, presente e futuro ocorre porque o futuro é construído através de um processo de desenvolvimento baseado no cuidado com os recursos disponíveis no passado (PLOEG, 2008).

Na forma empresarial de fazer agricultura, o mercado é o princípio orientador, uma vez que essa forma de produção está altamente integrada e dependente do mercado. Os indicadores externos ditam como a produção deve ser feita: "qual é a melhor ração, considerando a relação entre o preço do leite e o custo dos diferentes ingredientes da ração?" (PLOEG, 2008, p. 137). Igualmente, as tecnologias a que se tem acesso definem a escala das operações

e os rendimentos. A renda depende da escala da produção e o aumento da renda advém do aumento da escala.

Os(as) camponeses(as) buscam o aumento dos seus rendimentos elevando o valor agregado da produção, produzindo com maior qualidade ou gerando alimentos processados, como farinha de milho, queijo, doce de banana etc. Os empresários, por sua vez, elevam suas rendas adquirindo mais terras, tecnologias e insumos para expandir o cultivo de monoculturas, criando novos vínculos de dependência ao precisarem de financiamentos para as novas aquisições.

A modernização apregoa que a forma camponesa de fazer agricultura é atrasada e pobre. Logo, o caminho para o progresso é a transição para o modo empresarial, mas isso causa um grande endividamento dos pequenos produtores, que necessitam de financiamento para modernizar a produção. Além disso, conforme Ploeg (2008), o modelo empresarial faz com que as relações de reciprocidade e ajuda das comunidades rurais sejam substituídas por relações concorrenciais e mercantis. Segundo o autor, para que a forma empresarial prospere, é preciso haver um contexto político e econômico específico, que assegure as condições que são garantidas pelas políticas dos Estados para que a transição ocorra.

Um dos enormes problemas que os(as) agricultores(as) empresariais sofrem é o que Ploeg (2008, p. 149) denomina *squeeze*: "Os níveis dos preços pagos aos produtores são mantidos em baixo ou reduzidos através da reestruturação das inter-relações entre a produção e o consumo de alimentos. Esse *squeeze* suga uma enorme quantidade de riqueza social do campo, a qual é acumulada no Império." O *squeeze* leva a uma diminuição de renda dos(as) agricultores(as) que passam a buscar o equilíbrio das finanças através da apropriação de outras unidades agrícolas e da compra de inovações tecnológicas.

Tanto a industrialização da agricultura como a apropriação de novas unidades agrícolas, que buscam o aumento da escala produtiva, levam a uma elevação de custo na agricultura. As grandes empresas agrícolas, que se expandem de forma acelerada, geram mais custos do que as unidades agrícolas menores e que crescem de forma mais lenta. Dessa forma, ocorre um duplo *squeeze*: o externo, gerado pela baixa dos preços pagos aos produtores, e o interno, gerado pelos altos custos que surgem da forma de fazer agricultura empresarial (PLOEG, 2008). Assim, a riqueza social é impulsionada para fora dessas unidades agrícolas, concentrando-se nos pontos da cadeia produtiva do agronegócio, que são comandados pelas

empresas transnacionais e pelo capital financeiro. Ploeg (2008, p. 151) explica que este segundo *squeeze* é provocado pelo primeiro e surge como uma tentativa de superá-lo, mas causa um escoamento cada vez maior da riqueza produzida pelo trabalho dos(as) agricultores(as), gerando um processo de "empobrecimento induzido".

O autor traz dados sobre sua pesquisa realizada com gado leiteiro na Itália e relata que, na agricultura empresarial do local estudado, há uma procura por raças de gado, geradas por processos de cruzamento e seleção. Essas vacas são mais produtivas que as tradicionais, mas seu rendimento tende a cair a partir do terceiro ano e elas precisam ser substituídas. Devido ao elevado estresse com que são criadas, essas vacas desenvolvem diversas doenças. Se, antes, uma vaca poderia produzir por até 15 anos, hoje, na agricultura empresarial, elas são substituídas com apenas três anos de produção. Os animais se tornam "produtos descartáveis" (PLOEG, 2008, p. 153). Além disso, os pastos deixam de ser a única fonte de alimento dos animais, uma vez que se introduz o milho.

Tendo como base outras pesquisas, Ploeg (2008) revela também o empobrecimento gerado pelo modo de fazer agricultura empresarial. Como a elevação do rendimento depende do aumento de escala, mais terras são utilizadas para a criação de gado. Dessa forma, terras que poderiam produzir uma diversidade imensa de alimentos ficam restritas apenas à produção de pasto, o que gera uma diminuição drástica no valor total produzido por hectare.

Como podemos observar, a prática agrícola camponesa aproxima-se muito da proposta agroecológica de fazer agricultura, assim como a forma empresarial resulta dos empenhos do Estado em modernizar e industrializar a agricultura, gerando esse novo sujeito rural. Para esta pesquisa, é importante ter em mente essas diferenciações para analisarmos como a forma de produzir das famílias das mulheres entrevistadas se modificou após estas entrarem no Movimento de Mulheres Camponesas.

2.6 A PARTICIPAÇÃO COMO ELEMENTO CHAVE PARA O DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL

A perspectiva agroecológica da sustentabilidade e da estratégia de desenvolvimento rural é definida a partir da participação[16] e da identidade etnoecossistêmica de cada localidade a ser considerada. Tal estratégia deve

16 Refere-se à participação na construção do saber coletivo, que incide nas práticas produtivas dos estabelecimentos rurais assim como participação nas próprias práticas.

"nascer de dentro" pelo fortalecimento dos mecanismos de resistência ao discurso hegemônico da modernização agrária[17].

O conceito de desenvolvimento rural proposto baseia-se no descobrimento, sistematização, análise e fortalecimento dos elementos de resistência específicos ao processo modernizador agrário que cada identidade local possui, fortalecendo as formas de ação social coletivas, que possuem um potencial endógeno transformador[18]. Portanto, não se trata de levar soluções prontas para a localidade, mas sim de detectar as que ali existem e de acompanhar os processos de transformação através de uma dinâmica participativa.

A construção participativa de tecnologias agrárias permite fortalecer a capacidade local de experimentação e inovação das(os) agricultoras(es) com os recursos naturais específicos de seus agroecossistemas. Com isso, criam-se e avaliam-se tecnologias autóctones, articulando-as a tecnologias externas apropriáveis, mediante o ensaio e a adaptação, para serem incorporadas ao acervo cultural dos saberes e ao sistema de valores próprios de cada comunidade, buscando sempre sua autonomia (MOREIRA; CARMO, 2004).

A concepção agroecológica de desenvolvimento rural sustentável tem como fundamento a participação e a valorização das diferenças. A participação dos(as) agricultores(as) no processo de observação do seu sistema produtivo e a troca de saberes com outros(as) agricultores(as) dentro de uma realidade ambiental, econômica, social específica permitem a construção de estratégias para solucionar os problemas específicos, a partir dos potenciais locais, buscando um desenvolvimento que trabalhe com a natureza e fortaleça os laços sociais e a ação social coletiva.[19]

Shiva (2002) corrobora a visão da agroecologia com relação à valorização da participação na construção dos saberes. Para a autora, o desaparecimento

---

17 A resistência ao modelo modernizador viria justamente dessa valorização da diversidade sociocultural do planeta, visto que "O elemento chave da articulação entre o neoliberalismo e a globalização econômica é o fato de que o conhecimento (a ciência e sua autolegitimação, defendida pela estrutura de poder em torno dela gerada) que serve para interpretar o funcionamento da economia e da sociedade foi gerado dentro da lógica da 'defesa dos valores ocidentais' sem capacidade de assimilar outro tipo de valores; ou seja sem aceitar a biodiversidade cultural do planeta" (GUZMÁN, 2001, p. 8).

18 Potencial endógeno é o conjunto de recursos localmente disponíveis, dotado de duas dimensões: a social, representada pela força e organização social do trabalho, a identidade local, a autonomia, a cooperação; e a ecológica, representada pela agricultura de baixos "inputs", pela escala de produção, pela base energética e pelos agroecossistemas.

19 "A ação coletiva e as estratégias associativas não são apenas resultados do processo de transição agroecológica, mas incidem e afetam o seu desenvolvimento e evolução. As ações sociais coletivas são, pois, ao mesmo tempo, o resultado e a causa do processo de transição em direção a conformação de estilos de agricultura de base ecológica" (COSTABEBER, 2001).

da diversidade se deve às monoculturas da mente[20], que excluem as alternativas de conhecimento. Essa monocultura da mente surge quando um saber é outorgado como universal. Temos um exemplo disso com relação ao saber científico da sociedade moderna ocidental, que se tornou dominante e é muitas vezes aceito como único verdadeiro.

A primeira forma de colocar fim às alternativas, aos outros saberes locais, segundo a autora, consiste em torná-los invisíveis, pois, quando eles aparecem, negam-lhes "o *status* de saber sistemático e atribuem-lhe os adjetivos de 'primitivo' e 'anticientífico'" (SHIVA, 2002, p. 23). Outra forma seria destruir a realidade que esses conhecimentos representam: "o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço de alternativas locais [...], destrói as condições para a existência de alternativas" (SHIVA, 2002, p. 25). É isso que presenciamos com o avanço das fronteiras agrícolas para a produção monocultural de *commodities*, que tem como base o conhecimento científico agronômico convencional, dotado de uma visão meramente econômica dos processos.

Essa perspectiva, que se impõe como única possível, avança sobre os demais saberes, historicamente construídos e dotados de conhecimentos ecológicos profundos da biodiversidade e das formas de se relacionar com ela. Na maioria das vezes, devido à sua condição histórica, essas visões alternativas acabam sendo mantidas pelas mulheres.

> As camponesas conhecem as necessidades nutricionais de sua família e o teor nutritivo das safras que cultivam. Entre as plantas cultivadas, preferem aquelas com máximo teor nutritivo às que têm valor de mercado. É por isso que as mulheres de Garhwal continuam cultivando o mandua e as mulheres de Karnataka cultivam o nachinim [...] (SHIVA, 2002, p. 39).

Segundo Shiva (2002, p. 81), faz-se necessária uma democratização do conhecimento, para que o saber local e diversificado seja considerado não só válido, como indispensável para a liberdade humana, "porque a concretude é a realidade, a globalização e a universalização são meras abstrações que violam o concreto, o real". Para conhecer a natureza é preciso "participar", agir junto a ela, com ela.

---

20 Shiva (2002) utiliza a expressão "monoculturas da mente" para falar sobre a invasão do pensamento ocidental nos países que foram colonizados pela Europa. Não apenas a forma de pensar foi imposta, mas também o modo de produzir os alimentos e a lógica toda da economia capitalista.

2.7 ECOFEMINISMO E A CONSTRUÇÃO COLETIVA DO SABER

É importante compreender como a divisão sexual do trabalho, historicamente construída, gerou diferentes perspectivas sobre o ambiente, ou seja, como essa divisão condicionou as diferentes formas de perceber e lidar com o mundo, dependendo do sexo.

Segundo a ecofeminista[21] Ynestra King (1997), as mulheres constituem uma ponte entre a natureza e a cultura, sendo os sujeitos potenciais para promover a superação dessa dicotomia. Tradicionalmente, as mulheres exerceram atividades naturais e sociais, como cuidar e criar os filhos, cozinhar, curar, cultivar, procurar comida. "Partilhamos com o feminismo cultural a necessidade de uma política com coração e de uma comunidade de afeto, reconhecendo nossa ligação mútua e com a natureza não humana" (KING, 1997, p. 146).

Dessa forma, historicamente, as mulheres teriam desenvolvido certas habilidades e estariam mais conectadas com a natureza. Restritas aos afazeres dentro e ao redor da casa, as mulheres teriam desenvolvido uma sensibilidade maior para o cuidado com os outros, seja no preparo das refeições, seja na criação dos filhos, ou mesmo na cura dos doentes. Assim, as mulheres teriam preservado a estratégia coevolutiva de produção de conhecimento, pois no cultivo dos alimentos, os aspectos do cuidado se mantiveram (KING, 1997).

De nossa parte, compreendemos que, embora esses saberes até então preservados pelas camponesas sejam importantes para o desenvolvimento rural sustentável, as mulheres devem participar dos processos e decisões não por conservarem esses conhecimentos, mas por serem sujeitos, assim como os homens. Enquanto essa condição histórica de diferenças de gênero persistir, é possível que as mulheres mantenham essas características peculiares. Entretanto, uma vez que elas saiam dessa condição de subjugação e passem a ocupar as mesmas funções que os homens na sociedade, participando das esferas econômica e política, é provável que esses aspectos mais ecológicos se percam.

Como veremos a seguir, essas características ainda são encontradas nas mulheres camponesas dos povos tradicionais, nos quais a divisão sexual do trabalho foi mantida. Sendo assim, esses saberes e estratégias conservados

21 As questões comuns aos textos ecofeministas são: "a conexão analítica de todas as formas de domínio, uma nova concepção da relação ser humano-natureza, reflexões éticas e reivindicações com base em uma crítica da ciência e da tecnologia" (HOLLAND-CUNZ, 1996, p. 52).

nessas mulheres poderiam ser compartilhados e utilizados por toda a humanidade. As mulheres desempenham um papel essencial no processo de desenvolvimento, como defendem Lisboa e Lusa (2010, p. 873):

> Estudos feitos pelo Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura –IICA, em 2003, apontam a agricultura familiar como estratégia de sobrevivência, abrangendo, basicamente, a força de trabalho feminina e a das crianças. São as agricultoras que vão preservar as habilidades necessárias aos diferentes tipos de cultivos da alimentação básica (milho, mandioca, feijão) de cada país, a criação de diversas espécies de animais de pequeno porte (ovinos, suínos, caprinos), bem como o manejo do gado leiteiro no espaço da agricultura familiar ou comunitária. Por esse caminho, o Instituto registra que as mulheres "detêm habilidades e experiências necessárias à condução de um processo de desenvolvimento humano local sustentável", pois são as que mais contribuem para a preservação da biodiversidade no pequeno lote de terra, por intermédio da seleção de espécies de sementes e preservando a cultura dos quintais.

O estudo de Lisboa e Lusa (2010) traz experiências e pesquisas realizadas no Brasil, no México e em Cuba, visando demonstrar a importância das mulheres para o desenvolvimento sustentável. Em Cuba, "constatou-se que as mulheres demonstraram serem excelentes administradoras dos recursos naturais, porém poucas participam ativamente dos processos de decisão em torno dos assuntos ambientais em âmbito local e regional" (LISBOA; LUSA, 2010, p. 875).

Em entrevista com a coordenadora do Programa de Innovación Agropecuaria Local (PIAL), desenvolvido em Cuba, constatou-se que:

> as mulheres reconhecem mais a utilidade das plantas medicinais e ornamentais, a diversidade de sementes e plantação de hortas caseiras, enquanto os homens possuem maior conhecimento a respeito dos recursos florestais e atividades florestais com fins comerciais, bem como em relação à plantação de alimentos em grande escala (LISBOA; LUSA, 2010, p. 875).

A pesquisa evidenciou o preponderante papel da mulher na gestão dos recursos naturais, pois, culturalmente, a mulher é a responsável por prover alimentos para a família.

Em outro estudo, realizado em Passo Fundo (RS), para compreender o papel da mulher na agroecologia, constatou-se que "o espaço da produção diversificada e agroecológica é o local de domínio por excelência em termos de conhecimento das mulheres" (PASTORE; POLESE; PASTORE, 2006, p. 6). Os cuidados com a horta, a extração do leite, o preparo de conservas, embutidos,

pães e outras atividades são esferas de trabalho nas quais as mulheres detêm poder e controle. Siliprandi (2007, p. 847) afirma que quem induz a mudança do modelo de agricultura convencional para o agroecológico, geralmente, são as mulheres, pois elas que possuem maior preocupação "com a saúde da família, e com o esgotamento dos recursos naturais com os quais elas lidam diretamente (água potável, lenha, etc.)".

Em pesquisa realizada no Planalto Catarinense, avaliou-se que "as mulheres se demonstraram menos reservadas que os homens no que diz respeito a questões de saneamento básico e uso de agrotóxicos, demonstrando que a saúde e o bem-estar da família devem estar acima do fator econômico" (MAFRA; FLORIANI, 2007, p. 1775).

De Biase e Silva Júnior (2011, p. 2) também se voltaram para o tema. Eles buscaram:

> evidenciar as contribuições do enfoque feminino no processo de desenvolvimento de experiências agroecológicas: demonstrar como a inclusão da dimensão feminina nos projetos agroecológicos pode contribuir com a construção da autonomia e sustentabilidade nos territórios camponeses.

A pesquisa solicitou que grupos de homens e de mulheres, separadamente, construíssem cartazes das atividades produtivas de acordo com a sazonalidade. Após a análise dos dados, os pesquisadores encontraram profundas diferenças entre os gêneros. Os homens apresentaram uma racionalidade mais linear, de homogeneização e simplificação, abordando o "estímulo à produção para o mercado, desvalorização do autoconsumo e a mercantilização das relações", enquanto as mulheres demonstraram maior complexidade e diversidade, percebendo "a interligação entre fenômenos naturais e sociais, orientação ao endógeno" (DE BIASE; SILVA JÚNIOR, 2011, p. 3).

Outras informações significativas que envolvem o período das secas foram apresentadas pelos pesquisadores:

> As mulheres, no período das secas, identificaram tanto a baixa produção de leite, a irrigação da horta e a diminuição da renda, como os ventos, a ausência do marido, a doença das crianças e, consequente, a tristeza da esposa. As condições se invertem no período das chuvas. Encontram-se, dividido em duas partes: a condição da vaca (gorda ou magra); a diversidade de plantas cultivadas; a aparência das folhas das árvores... uma complexidade que parece contar história da vida. Os homens construíram cartazes limitados às atividades agropecuárias, relacionadas à comercialização. A partir de um esquema gráfico linear os homens também expuseram as vantagens da época das chuvas e desvantagens da seca. Neste caso,

> porém, as diferenças foram diretamente relacionadas a fatores produtivos e monetários: vantagens e desvantagens para venda, obtenção de financiamentos, disponibilidade de mão-de-obra, intensidade do trabalho, manejo da produção... uma formulação socioeconômica que parece dialogar com a dinâmica de mercado (DE BIASE; SILVA JÚNIOR, 2011, p. 3).

São notáveis as diferenças entre os gêneros com relação ao modo de olhar para o mundo. Isso nos mostra que um saber construído com base apenas na visão masculina é restrito. Na agroecologia, é preciso enfrentar uma questão que passa despercebida em seus discursos: as relações patriarcais dentro das unidades familiares, que muitas vezes exclui as mulheres (ALIER, 2007). Assim, são necessárias novas instituições comunitárias baseadas em uma economia ecológica, de modo a não retrocedermos para tradições que discriminam as mulheres.

Nesse sentido, observamos os esforços da agroecologia para que haja a participação dos(as) agricultores(as) nos processos de construção social do saber. No entanto, se não atentarmos para a cultura patriarcal, que subjaz em nossa sociedade, teremos apenas metade da população do campo participando dessa construção, uma vez que as agricultoras serão silenciadas pelo peso da tradição e dos costumes. Dessa forma, entendemos que para haver participação efetiva e construção social do saber coletivo, é preciso que haja processos de formação em gênero nas comunidades e políticas públicas específicas voltadas para as mulheres. É essencial que as agricultoras se conscientizem e despertem para o seu verdadeiro papel de sujeito na sociedade e não de objeto.

O capítulo seguinte traz um breve panorama da formação do patriarcado no Ocidente, o que será útil para compreender o peso dessa instituição em nossas sociedades. As mulheres não são passivas, frágeis e incapazes, mas imensos obstáculos foram colocados diante delas para impedir sua participação pública na sociedade no decorrer histórico. Da mesma forma, é imensa a luta das mulheres para conseguirem sua emancipação.

3 O PATRIARCADO

Neste capítulo, apresentaremos algumas hipóteses sobre as origens do patriarcado a partir dos estudos da historiadora Gerda Lerner, da socióloga Heleieth Saffioti e da obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Friedrich Engels. Também abordaremos os conceitos de *habitus* e violência simbólica, propostos pelo sociólogo Pierre Bourdieu, para explicar como as relações de dominação dos homens sobre as mulheres são perpetuadas nas sociedades de geração a geração. Dessa forma, teremos algumas ferramentas conceituais, que serão úteis para compreender, mais adiante, as diferenças entre as relações de gênero antes e depois da entrada das mulheres no MMC.

3.1 HIPÓTESES PARA A CRIAÇÃO DO PATRIARCADO

Mais importante do que encontrar a origem exata do patriarcado é compreender sua evolução histórica, verificando como ele se transforma e se fortalece no decorrer do tempo até chegar aos dias atuais. Para refletir sobre esse processo, nos apoiaremos no livro da historiadora Gerda Lerner, *A Criação do Patriarcado* (1985). A partir de dados do período pré-histórico, a autora tece algumas hipóteses sobre a criação do patriarcado[1] e, com base em informações sobre as primeiras civilizações humanas, na Mesopotâmia[2] e na Grécia Antiga, nos revela como as relações de gênero foram se modificando no decorrer do tempo.

1 "A construção hipotética que vou oferecer pretende ser apenas uma dentre muitos modelos possíveis. Inclusive dentro do limitado terreno geográfico do antigo Próximo Oriente deve ter ocorrido muitas formas distintas de se dar a transição para o patriarcado. Seguramente, nunca saberemos o que ocorreu, de modo que nos vemos obrigados a fazer conjecturas do que pode ter ocorrido. Essas projeções utópicas do passado têm uma importante função para quem deseja criar uma teoria: saber o que poderia ter ocorrido nos abre a novas interpretações. Nos permite especular sobre o que poderia ser possível no futuro, livres das restrições de um marco conceitual fechado e totalmente caduco" (LERNER, 1985, p. 68, tradução nossa).

2 Mesopotâmia significa "terra entre rios". Essa região localiza-se entre os rios Tigre e Eufrates no Oriente Médio e, atualmente, corresponde ao Iraque. Nela, viveram os seguintes povos: sumérios, babilônios, assírios, acádios e caldeus.

A autora parte da hipótese de que a origem do patriarcado estaria, em princípio, nas diferenças biológicas entre homens e mulheres, o que levou a uma primeira divisão sexual do trabalho. Essa divisão inicial não estaria vinculada a hierarquias, opressões e dominações de um sexo sobre outro. Foi a forma natural que os seres humanos encontraram de se organizar para sobreviver em um ambiente hostil. Lerner (1985) nos leva há três milhões de anos, para refletirmos sobre como deveria ser a situação humana naquela época e as relações entre as mulheres e seus filhos. A autora enfatiza a extrema e longa dependência que os bebês humanos possuem de seus pais, o que fazia com que sua sobrevivência dependesse muito dos cuidados maternos. Por outro lado, as mulheres necessitavam fazer a coleta de alimentos para a própria alimentação.

Há pinturas e estátuas de veneração à deusa-mãe[3] que datam do Neolítico. O poder da mãe sobre os filhos era imenso, pois só os seus cuidados os protegiam, só o seu leite os alimentava e eles morreriam, caso as mães fossem negligentes. Dessa forma, a mãe exercia um poder de vida e de morte. Lerner (1985) afirma que a necessidade criou a primeira divisão sexual do trabalho porque as mulheres eram também mães. A sobrevivência do grupo dependia disso. Devido às condições perigosas e inóspitas em que viviam, as mulheres precisavam ter vários filhos e poucos sobreviviam. Isso fazia com que o gênero feminino se dedicasse constantemente à maternidade.

Dessa forma, supõe-se que as mulheres escolhiam as atividades que combinassem com suas funções maternas de amamentar e carregar os filhos, seja no útero ou nas costas. Assim, a caça de animais de grande porte não era apropriada para elas, o que não significa que fossem incapazes de exercer tal atividade. Os homens, por sua vez, tiveram que desenvolver habilidades para a caça e para a guerra para proteger o grupo. Essa seria a primeira forma de divisão sexual do trabalho, com atividades masculinas e femininas complementares entre si. Essas especializações fizeram com que cada sexo desenvolvesse características particulares: os homens estimulavam sua agressividade e desenvolviam habilidades para a caça e para a guerra, potencializando sua violência; as mulheres desenvolviam habilidades de cuidado, de amor ao outro (filhos), de observação do desenvolvimento das plantas e seus poderes etc. (LERNER, 1985).

Analisando um momento posterior da história, o antropólogo Claude Lévi-Strauss explicou a subordinação das mulheres como um fator crucial para a formação da cultura. O antropólogo defende que o intercâmbio de mulheres,

3 Além dos dados fornecidos por Lerner (1985), diversos outros dados arqueológicos comprovam a veneração à Deusa-mãe em várias partes da Europa e Ásia podem ser encontrados no livro *O Cálice e a Espada*, de Riane Eisler (2001).

consideradas meras mercadorias, marca o início da subordinação do gênero feminino ao masculino. E o tabu do incesto era um passo importante e necessário para a criação da cultura humana, que teria levado a uma interação pacífica, promovendo alianças entre tribos distintas (LERNER, 1985).

Lerner (1985) supõe que o intercâmbio de pessoas ocorria com as mulheres e não com os homens, porque, se eles fossem intercambiados não seriam necessariamente fiéis à nova tribo, podendo realizar atos violentos, devido às experiências em caça e guerra. Seria mais fácil coagir as mulheres através das violações, pois, uma vez que se tornassem mães, permaneceriam fiéis a seus filhos, criando um vínculo forte com a tribo. Observa-se, portanto, que, nesse período, as mulheres possuíam menos autonomia que os homens.

Gayle Rubin (1993) também acredita que a perda de autonomia das mulheres foi anterior ao advento da propriedade privada. A autora discorda da afirmação de Lévi-Strauss de que a troca de mulheres foi necessária para a origem da cultura[4]. E assim se posiciona:

> Se as mulheres são objetos de transação, são os homens, então que, ao dá-las e recebê-las, estão ligados entre si, tornando-se a mulher um condutor da relação ao invés de um parceiro nela. [...] [a troca de mulheres] implica uma distinção entre o presente e o ofertante. Se as mulheres são os presentes, então são os homens os parceiros da troca. E é aos parceiros da troca, e não aos presentes, que a troca recíproca confere seu poder quase místico de ligação social. As relações desse sistema são tais que as mulheres não estão em posição de aproveitar os benefícios de sua própria circulação [...] (RUBIN, 1993, p. 9).

Para Lerner (1985), antes mesmo da formação da propriedade privada e da sociedade de classes, os homens se apropriaram da capacidade sexual e reprodutiva das mulheres, e o uso dessas capacidades como mercadoria estaria na base da propriedade privada. Dessa forma, a autora contraria a teoria de Engels (1984), segundo a qual a dominação feminina teria surgido simultaneamente à propriedade privada.

A partir de estudos das transformações das relações de parentesco nas sociedades primitivas, Engels (1984) constatou que a passagem da linhagem/direito materno para a linhagem/direito paterno ocorreu quando os homens começaram a acumular riquezas após o sedentarismo. Esse acúmulo de bens (propriedade

4 Para Rubin (1993), se entendemos que a derrota histórica das mulheres ocorreu com a origem da cultura, então as feministas teriam um trabalho muito oneroso: o de se livrar da cultura. A autora entende que a origem da cultura através do tabu do incesto, logo, da consequente troca de mulheres, foi uma forma possível, mas que existiriam outras formas possíveis de se originar a cultura. A antropologia revelou que a origem da cultura, em povos caçadores e coletores, não ocorreu através da troca de mulheres.

privada) gerou o desejo de transmitir essa herança aos filhos. Como naquela época os casamentos ocorriam em grupos, não era possível determinar quem era o pai de determinada criança. Dessa forma, a passagem para a monogamia ocorreu para garantir a fidelidade da mulher e assegurar a paternidade dos filhos.

Esse período correspondeu ao início da escravização humana, tendo em vista à reprodução dos bens. O autor revela que a palavra "família", originariamente, significava o conjunto de escravos que pertenciam ao mesmo homem e não a união de pais e filhos sob um mesmo teto. Evidencia-se, portanto, que a monogamia surge não como uma revelação de amor entre os pares, mas de um processo de subjugação e escravização das mulheres, cujo único fim era garantir a passagem da herança através da linhagem paterna (ENGELS, 1984).

Dentre algumas críticas levantadas à teoria de Engels, a que mais nos interessa aqui diz respeito à diferença entre matriarcado e matrilinearidade. Engels (1984) supõe que as relações de parentesco baseadas na linhagem materna (matrilinearidade) significavam o mesmo que matriarcado. Lerner (1985) mostra, por outro lado, que nunca foram encontrados vestígios da existência de um matriarcado, ou seja, uma sociedade na qual as mulheres tivessem o mesmo poder que os homens possuem no patriarcado. Isso significa que as mulheres jamais controlaram a sexualidade e a reprodução dos homens. Ao contrário, o que se constata é que há indícios de que os homens controlavam a sexualidade feminina mesmo em linhagens maternas e em culturas que veneravam deusas e atribuíam às mulheres elevado *status*.

Com base nessas evidências, a autora defende que a subordinação da mulher foi anterior à propriedade privada. Dessa forma, não é o fim da propriedade privada que extinguirá o patriarcado, como aponta Engels (1984). Embora discorde da teoria de Engels em alguns pontos, a autora corrobora a afirmação de que, com o advento da propriedade privada, as relações entre os sexos tornaram-se cada vez mais deletérias para as mulheres, coisificando ainda mais sua sexualidade e capacidade reprodutiva, o que foi responsável, dentre outras consequências, pelo surgimento da prostituição. A formação da propriedade privada, somada às condições sociais e culturais existentes, levaram à dicotomização homem-mulher, na qual esta passa a ser propriedade daquele.

Ao contrário de Lerner (1985), Heleieth Saffioti (1985) concorda com Engels em relação ao surgimento concomitante entre patriarcado e propriedade privada. Para a autora, patriarcado e capitalismo são faces de uma mesma moeda, pois é possível observar, nas progressivas etapas da formação do capitalismo, a presença do patriarcado, independentemente dos modos de produção (escravista, feudal ou capitalista). A supremacia masculina e a origem

da propriedade privada seriam resultados de um mesmo processo histórico. Dessa forma, Saffioti (1985) defende que é preciso pensar o patriarcado como componente intrínseco ao escravismo, ao feudalismo e ao capitalismo.

Segundo Saffioti (1985), o modo de produção não pode ser compreendido apenas de forma economicista. Baseando-se em *A Ideologia Alemã*, de Marx e Engels, a autora afirma que produzir a vida, tanto através do trabalho como através da procriação, possui dupla relação: uma natural e outra social. Assim, um modo de produção determinado está vinculado, necessariamente, a um modo de cooperação específico, que seria a força produtiva. Portanto, "o conceito de força produtiva ultrapassa os limites do mundo meramente material, englobando as próprias relações sociais que se desenvolvem entre os seres humanos" (SAFFIOTI, 1985, p. 97).

A socióloga defende que, nos estudos sobre a opressão feminina, é necessário utilizar conceitos que revelem "as relações de poder político e econômico nas relações sociais de produção e nas relações sociais de reprodução" (SAFFIOTI, 1985, p. 98). Dentro da dialética materialista, seria preciso introduzir novos conceitos, sendo fundamental inserir a ideia de que "patriarcado e capitalismo são duas faces de um mesmo modo de produzir e reproduzir a vida". Assim como a de que "a divisão sexual do trabalho está na base da subordinação da mulher ao homem, relação de dominação esta que coloca o fenômeno da reprodução como subordinado da produção" e de que "as classes sociais não são homogêneas – em termos de sexo [...]" (SAFFIOTI, 1985, p. 98).

Se patriarcado e capitalismo são duas faces de uma mesma moeda, o âmbito privado (no qual ocorrem as relações sociais de reprodução) influencia e é influenciado pelo espaço público (onde se desenvolvem as relações sociais de produção). Nesse sentido, Saffioti (1985) defende que as contradições entre sexos e entre as classes sociais não são paralelas, mas sim cruzadas. Não é possível pensá-las isoladamente, mas em constante imbricação. Capitalismo e patriarcado são inseparáveis e atuam como sistemas de dominação social, cultural, política e econômica. O patriarcado não estaria relacionado apenas aos aspectos sociais, culturais e políticos, enquanto o capitalismo se caracterizaria pela dominação econômica. Os dois atuam conjuntamente em todas as esferas da sociedade, ou seja, tanto na produção como na reprodução.

Relações de dominação ideológica e política e de apropriação estão na base das relações entre os sexos na produção e reprodução. Essas relações colocam as mulheres como seres inferiores e submissos. Mas essa análise estrutural não permite compreender as lutas desenvolvidas no interior dessas relações, nem o que ocorre entre a produção e a reprodução (SAFFIOTI, 1985).

Nesse sentido, Lerner (1985) traz contribuições valiosas, porque busca desvendar como o patriarcado atuava tanto na esfera cultural, social, política, religiosa e econômica, nos períodos estudados pela autora. E, embora não defenda a ideia de que patriarcado e capitalismo são faces de uma mesma moeda, a autora reconhece como a posição da mulher foi piorando com o desenvolvimento das sociedades, através do avanço das ideologias que inferiorizavam o sexo feminino e da real perda de poder político e econômico das mulheres.

Apesar de Lerner (1985) e Saffioti (1985) trazerem concepções diferentes acerca da origem do patriarcado, não há conflitos nas consequências dessas concepções, pois ambas defendem que a luta entre os sexos não é menor e nem está subordinada à luta de classes. A luta entre os sexos não pode ser confundida com a luta de classes, que se apresenta distintamente para os diferentes sexos. Embora sejam lutas diferentes, precisam ser analisadas em conjunto, com o mesmo peso e valor, para que seja possível superar tanto o patriarcado como o capitalismo. Ambas enfatizam as influências dos aspectos produtivos nos reprodutivos e vice-versa.

Partindo de outra perspectiva, a partir da análise de sociedades organizadas segundo a lógica da dominação masculina, o sociólogo Pierre Bourdieu demonstra como o patriarcado se reproduz de geração a geração. Discutiremos, portanto, os conceitos de *habitus* e violência simbólica, criados pelo autor, que auxiliam na compreensão de como a lógica da dominação se reproduz nas sociedades. Não temos a pretensão de trazer uma análise da complexidade, como um todo, do pensamento deste sociólogo. Nosso intuito é apenas o de explicar esses dois conceitos de Bourdieu, para que nos sirvam como ferramentas conceituais na análise dos resultados desta pesquisa.

3.2 O CONCEITO DE *HABITUS* E DE VIOLÊNCIA SIMBÓLICA NA OBRA DE BOURDIEU

Um dos conceitos essenciais para a análise dos resultados de nossa pesquisa é o de *habitus*. Esse conceito foi criado pelo sociólogo francês, Pierre Bourdieu, em um dos seus primeiros trabalhos, *Trabalho e trabalhadores na Argélia*, de 1963. Segundo Vasconcellos (2002), o desenvolvimento desse conceito foi a forma encontrada por Bourdieu de contestar a ideologia republicana e meritocrática, que prevalecia nas instituições de ensino francesas de sua época, a qual afirmava que a igualdade de oportunidades é garantida a todos pelo Estado. Em seus estudos sobre a educação, o sociólogo

demonstra a importância da família no ensino de determinadas competências às crianças, evidenciando a relação entre cultura e desigualdades escolares. Com isso, "o sucesso escolar é condicionado à origem social dos alunos e, assim, torna-se o primeiro a revelar os mecanismos cognitivos ligados às condições sociais" (VASCONCELLOS, 2002, p. 81). Assim, em suas obras seguintes, Bourdieu dá continuidade à elaboração de seu sistema teórico, visando compreender como a herança social dos indivíduos influencia suas condições de participação social.

O autor criou o conceito de *habitus* a partir da reflexão crítica de diversas teorias filosóficas e das ciências sociais. Trata-se, portanto de um conceito complexo. Bourdieu (1989) recorre à tradição filosófica do Ocidente não só para tomar emprestado o conceito de *hexis/habitus*[5], como para transformá-lo a partir das novas filosofias que se desenvolveram no decorrer da história ocidental.[6] E o autor explica:

> [...] eu desejava pôr em evidência as capacidades "criadoras", ativas, inventivas, do habitus e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky – o habitus, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o habitus, a hexis, indica a disposição incorporada, quase postural –, mas sim o de um agente em ação: tratava-se de chamar a atenção para o "primado da razão prática" de que falava Fichte, retomando ao idealismo, como Marx sugeria nas Teses sobre Feuerbach, o "lado ativo" do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do "reflexo", tinha abandonado (BOURDIEU, 1989, p. 61).

5 *Hexis* é um conceito que aparece nas obras de Aristóteles, traduzido como "disposições de caráter". Seria uma das partes que compõem a alma, junto com as paixões (medo, cólera, alegria etc.) e as faculdades (que nos permitem sentir as paixões). Disposições de caráter seriam "as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má" (ARISTÓTELES, 1973, 1105b). Nesse sentido, Aristóteles identifica *hexis* com a própria virtude/vício. Este conceito foi traduzido para o latim como *habitus*. O termo é utilizado por São Tomás de Aquino na tradução da obra de Aristóteles para o latim. Em português, a tradução de *habitus* é: compleição, vigor, disposição, natureza, hábito, aspecto (QUEIROZ, 1959).

6 "[...] É o que se afigura, tanto no caso em que, como em Hegel que também recorre na mesma perspectiva à noção de *etos*, a noção de *hexis* (equivalente grego de *habitus*) exprime a vontade de romper com o dualismo kantiano e de reintroduzir as disposições duradouras e constitutivas da 'moral realizada' em oposição ao moralismo abstrato da moral pura e formal do dever; como no caso em que, como em Husserl, o mesmo conceito e noções vizinhas, como a de *Habitualität*, assinalam o esforço para sair da filosofia da consciência reintroduzindo – como em Heidegger e Merleau-Ponty, que, de resto, não empregam a palavra – uma relação de cumplicidade ontológica com o mundo; ou ainda no caso em que – como Mauss, o qual reconhece a dimensão corporal da *hexis* como porte ou postura – a noção serve para referir o funcionamento sistemático do corpo socializado" (BOURDIEU, 1989, p. 62).

Bourdieu (1989, p. 62) entende que todos os autores que utilizaram a palavra *habitus*" possuíam uma intenção teórica similar à sua, "que era a de sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construção de objeto." O *habitus* é constituído pelo acúmulo de bens simbólicos (herdados culturalmente) que são inscritos nas estruturas do pensamento. Através do *habitus*, os sujeitos elaboram suas trajetórias e asseguram a reprodução social, reprodução essa que depende tanto da ação dos sujeitos, como das instituições formadoras desses sujeitos (VASCONCELLOS, 2002).

Para entender melhor a noção de *habitus*, será utilizada a obra *A Dominação Masculina* (2015), na qual Bourdieu nos permite captar o significado do conceito, conectado com a nossa discussão em questão: as relações de gênero. O autor visa desvendar os mecanismos históricos responsáveis "pela des-historicização e pela eternização das estruturas da divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes" (BOURDIEU, 2015, p. 1). Ou seja, busca entender como os princípios e estruturas da divisão sexual nas sociedades foram arrancados da história e concebidos como formas naturais, eternas, sem possibilidade de mudanças. O autor não está preocupado em compreender as origens da dominação masculina, mas busca explicitar como essa forma de dominação se reproduz nas sociedades, de geração a geração, durante um longo período histórico, sendo capaz de chegar até os dias atuais. Assim, Bourdieu parte da análise de mitos e ritos de sociedades que estavam ancorados na dominação masculina.

A partir de seu estudo sociológico/antropológico sobre a sociedade cabila,[7] Bourdieu (2015) tece algumas interpretações sobre a divisão entre os sexos nas sociedades. Para os cabilas, essa divisão estaria "na ordem das coisas" e era vista como inevitável, pois estaria baseada na própria natureza. Assim, essa divisão, tida como natural, seria reproduzida em todo o mundo social: "em estado incorporado, nos corpos e nos habitus dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação" (BOURDIEU, 2015, p. 17).

Apesar de ser uma divisão arbitrária, socialmente construída, essas relações entre os sexos são entendidas como naturais e evidentes. O reconhecimento de sua legitimação estaria, justamente, nessa naturalidade e essencialidade,

7 Uma das primeiras pesquisas feitas por Bourdieu foi sobre a sociedade **cabila**, na **Argélia**. Dessa pesquisa resultou seu primeiro livro, *Sociologia da Argélia* (1958), no qual o autor discute a organização social da sociedade cabila e, em particular, como o **sistema colonial** interferiu nesta sociedade, em suas estruturas e desculturação. Os cabilas são um povo berbere que habita tradicionalmente a região montanhosa da Cabília, nordeste da Argélia. Os berberes são povos que falam a língua berbere e estão distribuídos no norte da África.

que é atribuída a essa divisão entre os sexos. Dessa forma, os indivíduos não percebem os mecanismos profundos que fundamentam a "concordância entre as estruturas cognitivas e as estruturas sociais" (BOURDIEU, 2015, p. 17).

Segundo o autor, o corpo dos indivíduos é construído pelo mundo social como uma realidade sexuada, de acordo com os princípios de uma visão mítica de mundo, na qual está enraizada a dominação masculina sobre as mulheres e, da mesma forma, a divisão sexual do trabalho na ordem social. Um exemplo dessa visão mítica ancorada na dominação masculina é relatado pelo sociólogo:

> Ao associar a ereção fálica à dinâmica vital do enchimento, que é imanente a todo o processo de reprodução natural (germinação, gestação, etc.), a construção social dos órgãos sexuais registra e ratifica simbolicamente certas propriedades naturais indiscutíveis: ela contribui, assim, juntamente com outros mecanismos [...] para converter a arbitrariedade do nomos social em necessidade da natureza (BOURDIEU, 2015, p. 22).

Os princípios dessa visão mítica determinaram a construção da diferença entre os sexos biológicos, através de um programa social de percepção incorporada, que é aplicado no próprio corpo dos indivíduos.

> Dado o fato de que é o princípio de visão social que constrói a diferença anatômica e que é esta a diferença socialmente construída que se torna o fundamento e a caução aparentemente natural da visão social que a alicerça, caímos em uma relação circular que encerra o pensamento na evidência de relações de dominação inscritas ao mesmo tempo na objetividade, sob forma de esquemas cognitivos que, organizados segundo essas divisões, organizam a percepção das divisões objetivas (BOURDIEU, 2015, p. 20).

Nesse sentido, o autor explica que a divisão mítica entre masculino e feminino nessas sociedades, com a ideia de masculino ativo e feminino passivo, fundamenta a construção da relação entre os gêneros como uma relação social de dominação. Esses princípios míticos criam e direcionam o desejo: "o desejo masculino como desejo de posse, como dominação erotizada, e o desejo feminino como desejo da dominação masculina, como subordinação erotizada, ou mesmo, em última instância, como reconhecimento erotizado da dominação" (BOURDIEU, 2015, p. 31).

Assim, uma relação de dominação que existia é legitimada e inscrita na própria natureza biológica. Para Bourdieu (2015, p. 33), "a força particular da sociodicéia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada". Com isso, a arbitrariedade cultural, através do trabalho coletivo de

socialização, faz com que os indivíduos incorporem o *habitus* de sua sociedade, conforme o princípio de divisão dominante.

A ordem masculina inscrita nos objetos e nos corpos por meio dos mitos e ritos é reproduzida em todas as relações sociais, desde a divisão do trabalho até a forma de educar as crianças de acordo com o gênero. As mulheres são excluídas das tarefas mais nobres e devem assumir uma determinada postura do corpo que expresse docilidade e submissão. Os homens são criados para ser "virilizados", com o intuito de lhes retirar qualquer aspecto que se assemelhe com o feminino. As formas de usar o corpo são distintas para homens e mulheres e baseiam-se na naturalização de uma ética. Bourdieu (2015) explica que são construídas duas classes de *habitus* diferentes, opostas e complementares: uma para as mulheres[8] e outra para os homens.

Como consequência dos *habitus* incorporados em uma relação de dominação, o autor traz o conceito de violência simbólica. A violência simbólica ocorre quando, uma vez incorporados os *habitus*, os sujeitos não conseguem perceber e pensar diferente do que é esperado dentro dessa estrutura de dominação. Nesse sentido, essas relações são vistas como naturais, o que leva à adesão do dominado à lógica opressora. "Os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto" (BOURDIEU, 2015, p. 47).

Essa violência simbólica só ocorre devido à existência do *habitus*, pois ela não é processada e reproduzida pela lógica consciente das pessoas, mas sim através dos esquemas de percepção, avaliação e ação que constituem o *habitus*, os quais não estão sob o controle da consciência. Trata-se de um poder que se exerce sobre os corpos, mas sem qualquer coação física, atuando com o apoio de predisposições criadas nas zonas mais profundas dos corpos das pessoas pela sociedade no percorrer da socialização desses indivíduos.

Segundo Bourdieu (2015), o princípio da visão dominante não é apenas

8 Como exemplo disso, Bourdieu explica algumas características que são desenvolvidas nas mulheres, como a "intuição feminina", uma "lucidez especial dos dominados". Essa intuição nada mais seria que uma "submissão objetiva e subjetiva que estimula, ou obriga, à atenção, e às atenções, à observação e à vigilância necessárias para prever os desejos ou pressentir os desacordos" (BOURDIEU, 2015, p. 42). Outra característica do *habitus* feminino trazida pelo autor é: "A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser é um ser-percebido, tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. [...] Em consequência, a dependência em relação aos outros (e não só aos homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser" (BOURDIEU, 2015, p. 82).

uma representação mental, mas antes de tudo um sistema de estruturas duradouramente inscritas nas coisas e nos corpos. Assim, o autor não acredita que um processo de conscientização seja suficiente para modificar a sociedade.

> As paixões do habitus dominado, relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se podem sustar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora. Se é totalmente ilusório crer que a violência simbólica pode ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade, é porque os efeitos e as condições de sua eficácia estão duradouramente inscritas no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (BOURDIEU, 2015, p. 51).

Para o autor, a única forma de romper com a violência simbólica seria uma transformação "radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes" (BOURDIEU, 2015, p. 64), ou seja, transformar estruturas, como escola, família e Igreja, que têm sido as grandes responsáveis pela reprodução dos *habitus* em nossas sociedades.[9]

Na continuidade, seguiremos explorando o estudo de Lerner (1985) para compreender o processo histórico, social, cultural, político e econômico do patriarcado na sociedade ocidental, observando os meios através dos quais os *habitus* e a violência simbólica foram sendo construídos lentamente e se solidificando até chegar aos nossos dias atuais. É necessário pontuar que os trabalhos de Lerner (1985) não abrangem todas as civilizações da Antiguidade, restringindo-se apenas à civilização mesopotâmica.[10]

O recorte utilizado pela autora não abrange os povos germânicos, romanos ou de outros continentes, que tiveram trajetórias distintas na construção de suas relações de gênero, valorizando, em diferentes aspectos, o papel da mulher na sociedade e concedendo-lhe diversos direitos. Esses

---

9 "O trabalho de reprodução esteve garantido, até época recente, por três instâncias principais, a Família, a Igreja e a Escola, que, objetivamente orquestradas, tinham em comum o fato de agirem sobre as estruturas inconscientes. É sem dúvida à família que cabe o papel principal na reprodução da dominação e da visão masculinas; é na família que se impõe a experiência precoce da divisão sexual do trabalho e da representação legítima dessa divisão, garantida pelo direito e inscrita na linguagem. Quanto à Igreja, [...] [reproduz] do alto de sua sabedoria, uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade, ela inculca explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres. Ela age, além disso, de maneira mais indireta, sobre as estruturas históricas do inconsciente, por meio sobretudo da simbólica dos textos sagrados, da liturgia e até do espaço e do tempo religiosos" (BOURDIEU, 2015, p. 103).

10 Contudo, os estudos de Gerda Lerner contribuem para a discussão referente à religião católica (povos monoteístas, origens do cristianismo), que reforçou o patriarcado na cultura ocidental.

diferentes costumes influenciaram na formação de uma cultura nova no período da Idade Média, quando os povos passaram a se miscigenar.[11] É, nesse momento, no Ocidente, que o diverso se torna uno e o que restava de poderes para as mulheres em diferentes civilizações é gradualmente eliminado para a formação de uma cultura cristã única, na qual o lugar atribuído à mulher é o da eterna submissão. Com isso, a instituição Igreja Católica[12] surge com um poder não só formador como perpetuador do *habitus* da dominação dos homens sobre as mulheres.

3.3 O PATRIARCADO NA ANTIGUIDADE

Lerner (1985) traz importantes análises sobre as relações de gênero dos povos mesopotâmicos, que nos permitem compreender como se deu o avanço e a consolidação da dominação masculina na sociedade ocidental.

Antes do surgimento dos estados arcaicos, as relações entre os gêneros masculino e feminino se configuravam de forma desigual, pois os homens possuíam mais autonomia que as mulheres. O desenvolvimento da agricultura no período Neolítico impulsionou a troca de mulheres entre tribos como forma de evitar as guerras, através das alianças matrimoniais. Essas trocas também eram vantajosas porque as sociedades com mais mulheres podiam produzir mais filhos, mais mão de obra para acumular excedentes. Dessa forma, as mulheres passaram a ser vistas como recursos que os homens adquiriam e trocavam.

A desigualdade entre gêneros existente aprofundou-se com a formação dos estados arcaicos[13]. Segundo Lerner (1985), na Mesopotâmia, a comunidade

11 Na realidade, o que trazemos aqui é apenas um traço da imensidão que foi a formação dos povos ao longo da história do Ocidente. Sabemos que a maioria dos povos mesopotâmicos (sumérios, acádios, babilônios, caldeus e assírios) possui origens semitas, a mesma dos hebreus, que originaram religião monoteísta. Os gregos, romanos, germânicos, celtas, entre outros, são povos indo-europeus que, até a conversão para o cristianismo, eram povos politeístas. Assim, não podemos afirmar que a sociedade e cultura mesopotâmica, bem como suas relações de gênero, fossem semelhantes nesses outros povos que também tiveram grande influência na formação da cultura ocidental. O que podemos afirmar neste trabalho é que, com a expansão do Império Romano, dominando uma variedade imensa de povos, houve influência dos povos semitas no fim do Império e, posteriormente, com as invasões dos povos germânicos, essas diferentes culturas e povos se miscigenaram, gerando uma cultura nova através da unificação que a Igreja Católica buscou criar no período da Idade Média.

12 Nesta pesquisa não avançamos na compreensão de todas as ordens religiosas pertencentes à Igreja Católica, apenas nas visões que se mostraram mais influentes na configuração dos *habitus* masculinos e femininos, colocando a mulher como ser inferior ao homem, como é a do apóstolo Paulo e do teólogo Santo Agostinho.

13 Estes se desenvolveram primeiramente na Mesopotâmia, China, Egito, Índia e Mesoamérica. Eram sociedades divididas em classes sociais com hierarquias, comércio organizado com regiões distantes,

religiosa controlava a distribuição de alimentos e pressionava os agricultores a produzirem excedentes. Nesse contexto, a irrigação foi um diferencial importante na formação da sociedade de classes: quem possuía terras próximas à água conseguia produzir mais e adquiria mais riquezas. O templo, que controlava as matérias primas e monopolizava o comércio, também enriquecia. Por outro lado, havia a necessidade de expandir o território, o que resultou no desenvolvimento e fortalecimento do militarismo. Assim, formaram-se diferentes elites que podiam entrar em choque, como ocorreu entre a religiosa e a militar. Na história da Mesopotâmia, o poder do estado arcaico passou dos templos para os militares e, com a necessidade de mão de obra para construção de obras públicas, os presos foram convertidos em escravos.

Fontes históricas comprovam que, inicialmente, ao conquistar as cidades, os povos arcaicos assassinavam os homens e escravizavam as mulheres e as crianças.[14] Isso revela que a escravização se iniciou com mulheres e crianças, porque era mais difícil escravizar homens, que tinham desenvolvido a habilidade e o espírito para a guerra. Essa escravidão visava tanto o uso direto da mão de obra, como as capacidades reprodutivas das mulheres para gerar mais mão de obra, assim como sua capacidade sexual que podia ser utilizada como fonte de renda para o amo, através da prostituição da cativa.

Segundo Lerner (1985), a opressão das mulheres antecede à escravidão e a torna possível. "A sexualidade e o potencial reprodutivo das mulheres se converteram em uma mercadoria de intercâmbio ou para ser adquirida dentro das famílias; portanto, se concebeu as mulheres como um grupo de menor autonomia que os homens" (LERNER, 1985 p. 124). Uma vez que as mulheres se tornam objetos de trocas, estas não mais são vistas como seres humanos iguais aos homens; ao contrário, se convertem em instrumentos dos desejos masculinos, comparáveis a mercadorias. Uma vez violadas e grávidas de seus amos, essas mulheres escravizadas criavam um vínculo psicológico com esses homens, o que teria contribuído para que o processo de escravidão ocorresse primeiro com as mulheres.

As obras de Homero[15] expressam como a escravidão das mulheres geravam *status* e honra aos conquistadores. Monarcas e líderes militares estabeleciam

---

elites militares, monarquia e escravidão. Na consolidação dos estados arcaicos, é possível observar a transição do domínio dos grupos de parentesco às famílias patriarcais, como meio de distribuição de riquezas e poder (LERNER, 1985).

14 Também há fontes históricas que comprovam esse costume em outros povos, como os gregos (LERNER, 1985).

15 Exemplificando esse tipo de cultura também na Grécia Antiga.

sua legitimidade exibindo sua riqueza em forma de servas e concubinas. Isso levou à criação dos haréns, que se tornaram símbolos de poder.

Uma característica da escravização das mulheres era que se tinha livre acesso sexual a elas. Lerner (1985) afirma que disso resultou a verdadeira marca de opressão de classes sobre as mulheres, visto que elas deveriam servir sexualmente aos superiores. Assim, posição de classe do gênero feminino teria sido definida através de suas relações sexuais.

Isso fica mais evidente com a criação da lei do véu: as mulheres respeitáveis passaram a ter que usar um véu para se diferenciarem das prostitutas. As mulheres que não estavam sob a proteção e o controle sexual de um homem eram consideradas públicas e não podiam se cobrir. Havia uma diferenciação jurídica entre as mulheres, relacionada a suas atividades sexuais e intrinsecamente ligada aos interesses econômicos do Estado para regular a propriedade privada.

Nos códigos jurídicos babilônicos, há grande atenção para a regulação da conduta sexual, sendo a legislação muito severa com as mulheres. As leis visavam à proteção da propriedade privada e a monogamia assegurava que a propriedade permanecesse nas classes mais ricas. Assim, “a esposa deve lealdade a seu matrimônio, o marido deve lealdade ao matrimônio de outro homem” (EPSTEIN *apud* LERNER, 1985, p. 178). O adultério era uma violação dos direitos de propriedade do marido. O homem era a única parte prejudicada e a mulher adúltera era punida com a morte. Entretanto, ao marido era permitido o adultério com prostitutas e concubinas.

As leis que versavam sobre o estupro de mulheres evidenciam como a legislação estava focada na garantia da propriedade privada. Essas mulheres eram obrigadas a casar com o estuprador, sem direito ao divórcio. Os abortos também eram proibidos e punidos severamente. Essas leis asseguravam a monogamia, a virgindade da mulher ao se casar e garantiam que a propriedade fosse mantida na família através da linhagem paterna. Nesse sentido, é possível observar como o domínio patriarcal se transfere do privado ao público, pois a sexualidade feminina passa a ser regulada pelo Estado. A esse respeito, Lerner (1985) ressalta como o *status* social do homem é determinado por suas relações econômicas e o da mulher por suas relações sexuais.

Outro aspecto importante da legislação mesopotâmica é como ela evidencia o poder masculino na sociedade e como os outros membros da família patriarcal estavam subjugados ao chefe de família. Caso um homem cometesse um crime, a pena poderia ser aplicada a um membro de sua família, livrando-o diretamente da punição. Assim, era permitido que vendessem seus filhos e esposas como escravos ou prostitutas, ou ainda estes podiam sofrer qualquer

castigo em seu lugar. Isso revela que os membros da família patriarcal eram considerados propriedades do chefe de família.

Assim, percebemos a construção de *habitus* distintos para homens e mulheres:

> Excluídas dos jogos de poder, elas [as mulheres] são preparadas para deles participar por intermédio dos homens que neles estão envolvidos [...]. A socialização diferencial predispõe os homens a amar os jogos de poder e as mulheres a amar os homens que os jogam; o carisma masculino é, por um lado, o charme do poder, a sedução que a posse do poder exerce, por si mesma, sobre os corpos cujas próprias pulsões e cujos desejos são politicamente socializados (BOURDIEU, 2015, p. 97-98).

A legislação imposta pelo Estado permitiu que as mulheres fossem educadas e socializadas para servirem aos homens como seus "objetos sexuais" e para desejar os homens como dominadores. "Toda a sua educação as prepara a entrar no jogo [de poder] por procuração, isto é, em uma posição ao mesmo tempo exterior e subordinada, e a dedicar ao cuidado do homem [...]" (BOURDIEU, 2015, p. 97). Do outro lado da moeda, o homem foi socializado para estar sempre no comando, fazendo parte dos "jogos de poder", ou seja, da economia, da política, da guerra. Isso nos remete a outra característica da formação do *habitus* feminino, descrito por Bourdieu (2015, p. 82):

> A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (esse) é um ser-percebido (percipi), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Em consequência, a dependência em relação aos outros (e não só aos homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser.

Desde as civilizações mesopotâmicas, observamos a formação de características que fazem parte do *habitus* feminino nas sociedades modernas. Essa herança cultural condiciona a percepção das mulheres e naturaliza o sentimento de dependência do outro. Mesmo sendo uma cultura tão opressora em relação às mulheres, a civilização mesopotâmica preservou o culto e a valorização do sagrado feminino, herança de tempos mais antigos, respeitando o poder feminino na sociedade, ao menos na aristocracia.

As mulheres aristocratas podiam ser sacerdotisas, deusas e rainhas. E, como tais, podiam desempenhar quase todas as funções que os homens desempenhavam. Todavia, na função de rainha, seu poder vinha de seu laço matrimonial com o rei. Só há um relato de uma rainha que reinou por direito

próprio: a rainha/deusa Ku-Baba. Após a conquista do poder pela elite militar, as sacerdotisas passaram a ser nomeadas pelos reis, que escolhiam suas filhas ou esposa para a função. Dessa forma, apesar do *status* e de certo poder das mulheres nesses cargos, havia sempre uma ligação com um homem que as regia. Essa dependência era tão forte que, caso esse homem deixasse o poder, a mulher também perdia seu posto (LERNER, 1985).

Na época, a realeza e a qualidade divina podiam residir tanto em homens como em mulheres. E as mulheres que ocupavam esses postos possuíam autoridade legal e econômica e eram instruídas da mesma forma que os homens, pois desempenhavam a função de suplente: na ausência do rei, a rainha podia responder em seu nome. Por outro lado, esse poder está ligado à dependência da mulher ao homem. O poder da rainha dependia unicamente dos desejos do rei. Ou seja, embora lhes fosse permitido, nesses casos, participar dos "jogos de poder", elas continuavam representando o homem que lhes fornecia esse poder.

Acreditava-se que os seres humanos haviam sido criados para servir os deuses e não havia livre arbítrio. Aos deuses eram construídos templos regidos por sacerdotes ou sacerdotisas, que eram seus representantes na Terra. Os primeiros mitos de origem comemoravam a capacidade criadora e doadora das mulheres. Era celebrado o aspecto sagrado da sexualidade feminina e o misterioso poder de dar a vida, que incluía o poder de curar. Mesmo assim, gradualmente, a figura da deusa-mãe começa a degradar, em detrimento da ascensão e predomínio de seu filho, associado à imagem do deus criador que governará o panteão dos deuses e deusas. O poder da criação se transfere da deusa ao deus. "O deus criador define mentalmente a natureza que vai ter sua criação; quando em sua imaginação tem uma forma definitiva e lhe é dado um nome, o deus desenhava sua figura com a qual adquire vida" (CONTENAU *apud* LERNER, 1985, p. 230).

O mito de criação, inicialmente associado à fertilidade feminina, passou a envolver os dois sexos e, por fim, apenas o homem. Esse processo ocorreu com o desenvolvimento da capacidade de abstrair e de criar símbolos que podem representar conceitos abstratos, que surgiram em uma fase da humanidade na qual o poder patriarcal era tão forte que não havia espaço para a representação feminina no processo criador divino.

A forma que, durante o segundo milênio a.C., manteve tanto homens e mulheres na mesma relação com as misteriosas forças divinas, nas quais as diferenças de gênero não explicavam a origem do mal, o problema da mortalidade e a causa da dor e sofrimento humanos, se transformou radicalmente

com o estabelecimento do monoteísmo judaico-cristão. No *Gênesis*, da *Bíblia*, a criação do universo e da vida não têm mais origem maternal e o poder de criação e procriação não estão mais relacionados. Segundo os textos bíblicos, a mulher é criada a partir da costela do homem. Nesse sentido, o homem assume o papel de mãe, pois é a partir de seu corpo que se cria a mulher (LERNER, 1985).

Na descrição do pecado original, que teria trazido todo mal ao mundo, a culpa recai sobre a mulher. É Eva que tenta Adão e a consequência desse pecado é mais expressiva para as mulheres. Ao comer do fruto proibido, Adão e Eva se deram conta de que estavam nus, o que gerou um conhecimento sexual, ocorrendo a separação entre sexualidade feminina e procriação. Para Lerner (1985, p. 289),

> Deus coloca inimizade entre a serpente e a mulher. No contexto histórico da época a serpente estava associada à deusa da fertilidade e era a sua representação simbólica. Desta maneira, por ordem divina, a sexualidade livre e aberta da deusa da fertilidade seria proibida à mulher caída.

É na maternidade que a mulher passa a encontrar expressão de sua sexualidade: estaria subordinada ao marido e teria o parto com dor. A deusa da fertilidade e o feminino passam a simbolizar o mal, o pecado.

O Antigo Testamento descreve as alianças travadas com os patriarcas Noé, Abraão e Moisés, determinando o sexo masculino como o gênero que teria permissão para acessar o divino, comunicar-se com ele e emitir ordens e mandamentos. Na aliança com Abraão, Deus bendisse sua "semente", afirmando que este seria responsável por gerar uma multidão de homens, como se este fosse capaz de se reproduzir por si só. A mulher, em momento algum, aparece como importante cocriadora nesse processo. O conceito de semente exclui a participação da mulher no processo de criação (LERNER, 1985).

Esses mitos, relatados na *Bíblia* há mais de dois milênios, foram tomados como prova divina da subordinação da mulher. Eles exerceram e exercem uma influência imensa na forma de pensar, agir e na definição dos valores das sociedades herdeiras dessa cultura. A *Bíblia* atesta a procedência divina da inferioridade da mulher. O que antes era um acordo entre os homens passou a ser descrito como a vontade de Deus, logo, eternamente imutável (LERNER, 1985).

O pensamento filosófico e científico da Grécia Antiga também foi marcado pela cultura patriarcal. A obra literária grega do período de Hesíodo e de Ésquilo trazia traços que privilegiavam a linhagem paterna e a cultura patriarcal. Isso

é observado, por exemplo na *Teogonia*, de Hesíodo, na qual o autor descreve a ascensão de Zeus ao principal posto no panteão divino grego. O poeta também reescreve o mito de Pandora, atribuindo a origem do mal a uma mulher. A peça *As Eumênides* (As Fúrias), de Ésquilo, legitima o direito paternal, uma vez que a deusa Atenas dá o veredicto final com relação à contenda em questão. A deusa afirma: "Não me pariu de uma mãe", em alusão a seu próprio nascimento a partir da cabeça de Zeus, deixando claro que o que vale é o direito paterno (LERNER, 1985, p. 300).

Por fim, Aristóteles, filósofo que teve grande influência na história da civilização ocidental, afirmava que apenas a alma do homem possuía a forma e o modelo da criação. Logo, o poder de criação era do homem e a mulher era mero receptáculo. Para o filósofo, a mulher era biologicamente inferior, pois era um homem mutilado. Da mesma forma, seria inferior moral e intelectualmente (LERNER, 1985).

3.4 O PATRIARCADO NA IDADE MÉDIA

Embora o trabalho de Gerda Lerner (1985) tenha nos mostrado um processo crescente de perda de poderes das mulheres na sociedade ocidental do Neolítico até a formação das religiões monoteístas judaico-cristãs, o estudo sobre a história das mulheres na Idade Média nos revela que esse processo é um tanto mais complexo do que estamos acostumados a pensar.

Lerner (1985) mostra o processo histórico da submissão e perda de poderes das mulheres na sociedade ao analisar os povos mesopotâmicos e a origem do monoteísmo judaico-cristão. Contudo, ao deixar de lado as sociedades romanas e os povos germânicos, a autora ignora traços de maior autonomia das mulheres nessas diferentes civilizações, pois, nessas sociedades, as mulheres eram mais valorizadas e tinham mais direitos do que as mulheres mesopotâmicas.

Historiadores nos revelam que as mulheres não foram passivas durante a Idade Média. Aliás, é importante distinguir os períodos dentro da Idade Média e não considerá-la como um todo uniforme, identificando suas distintas características.

A partir da dinastia carolíngia (século IX), os reis bárbaros passaram a receber apoio político e espiritual da Igreja Católica. Em troca, os reis reconheciam a autoridade moral e política da Igreja Católica, pagavam-lhe tributos e adotavam o catolicismo como religião oficial e única. Somente após o século XI, a Igreja passou a controlar e sacralizar o casamento (KLAPISCH-ZUBER, 1990). No reino franco, apenas em meados do século VIII, o cristianismo começou

a exercer influência no direito familiar (WEMPLE, 1990). Ou seja, na era merovíngia[16] (início da Idade Média), o casamento era regulado de acordo com os costumes das diferentes tribos germânicas que haviam tomado o Império Romano: visigodos, burgúndios, francos, vândalos etc. Esses se apoiavam tanto em suas antigas tradições como podiam fundir alguns de seus costumes com os do Império Romano.[17]

A história da Idade Média revela que há diferença entre aquilo que os clérigos e intelectuais da época pensavam e escreviam sobre o ideal de sociedade, e a sociedade real e suas condutas. Prova disso são os longos séculos que a Igreja levou para que a sociedade medieval considerasse o casamento como regra moral e divina, uma união monogâmica e indissolúvel. Nesse sentido, também vemos o imenso esforço da Igreja em tentar transformar as mulheres em pessoas passivas, imorais, frutos e fontes de pecado, eternamente submissas aos homens. Esse esforço realizado pela Igreja Católica reforça e atribui novas características[18] à construção dos *habitus* femininos e masculinos, baseados na lógica da dominação do homem sobre a mulher.

O longo período da Idade Média foi por muitos anos contado apenas a partir dos olhares androcêntricos.[19] No entanto, a face feminina desse passado, nos mostra mais do que uma história com crescentes desvalorizações e opressões do sexo feminino. O processo, na realidade, foi mais ondulante e instável. Segundo Opitz (1990, p. 429), historiadora da Baixa Idade Média, "emancipação e repressão, valorização e desvalorização das mulheres são as duas faces da mesma

16 Meroveu foi líder dos francos na primeira metade do século V, chefiando seu povo na luta contra os hunos. Por descender de Meroveu, a primeira dinastia dos reis francos é denominada merovíngia. Em termos efetivos, o primeiro rei merovíngio foi Clovis (neto de Meroveu), que governou durante 29 anos (482-511). Clovis conseguiu promover a unificação dos francos, expandiu seus domínios territoriais e converteu-se ao cristianismo católico.

17 "Quando, no século V, as tribos germânicas começaram a estabelecer-se no Império do Ocidente [...] elas mostraram-se fascinadas pelo Império Romano. Queriam que o sistema romano prevalecesse, mas infelizmente ignoravam os princípios fundamentais em que se baseava o Império do Ocidente. Não tinham as suas leis, disciplina, religião ou sistema econômico, e governavam a terra como propriedade absoluta do rei. Não impuseram um sistema uniforme de administração. Em vez da territorialidade da lei seguiram o princípio da personalidade da lei, que significava que cada indivíduo, homem ou mulher, tinha de viver sob a lei do seu pai, e, no caso de uma mulher casada, sob a lei do seu marido" (WEMPLE, 1990, p. 228).

18 Como foi visto, nas civilizações mesopotâmicas, as mulheres não estavam relacionadas com a "origem do mal" das sociedades. Ao contrário, essas mulheres podiam ser sacerdotisas, ou seja, tinham acesso às divindades e traziam coisas boas para a sociedade. Com o monoteísmo judaico-cristão, as relações de dominação da mulher, que antes estavam muito mais ligadas a estruturas econômicas e jurídicas, passaram para a esfera religiosa e metafísica também.

19 "Uma das principais características da sociedade patriarcal pode ser circunscrita na definição do termo androcentrismo, postura segundo a qual todos os estudos, análises, investigações, narrações e propostas são enfocadas a partir de uma perspectiva unicamente masculina, e tomadas como válidas para a generalidade dos seres humanos, tanto homens como mulheres" (OLIVEIRA, 2004, p. 43).

moeda. Tal é o legado da sociedade medieval à Idade Moderna: a luta pelo valor e pela posição social das mulheres" (OPITZ, 1990, p. 429).

Analisaremos, a seguir, alguns elementos dessa história, essenciais à nossa pesquisa e que nos mostram que, ainda hoje, sofremos suas consequências. Para isso, distinguiremos os três períodos da Idade Média: Alta Idade Média (séculos V ao X), Idade Média (séculos XI e XII) e Baixa Idade Média (séculos XIII ao XV).

3.4.1 A Alta Idade Média (séculos V ao X)

Este período corresponde ao início da Idade Média, com a queda do Império Romano do Ocidente, devido às invasões dos povos germânicos. Esses povos eram diversos e possuíam culturas e regras sociais distintas. Com o passar do tempo, passaram se misturar entre si e entre a população romana, o que gerou também uma miscigenação dos costumes. Para Wemple (1990, p. 227), "a mistura de costumes fez com que, gradualmente, surgissem novas disposições legais, nomeadamente relativas aos ajustes matrimoniais e aos direitos de propriedade". Curiosamente, as mulheres foram as que mais apoiaram a nova religião, o cristianismo, e tiveram grande importância na conversão de seus maridos, no batismo de filhos e na construção de igrejas e monastérios na época da chamada Igreja Primitiva.

Em todo o período da Baixa Idade Média, o que imperou como regra de conduta social e jurídica foram os antigos costumes das tribos germânicas, que variavam de acordo com região onde se alocavam. Dessa forma, o estatuto jurídico das mulheres estava sujeito a antigas tradições que permaneciam ou se modificavam lentamente. Segundo Wemple (1990), para as tribos germânicas primitivas, o que imperava eram os laços de parentesco, tanto masculinos como femininos. As regras de herança favoreciam os homens, mas as mulheres eram muito valorizadas como esposas, mães, educadoras e auxiliares. Elas, de acordo com Wemple (1990, p. 229),

> Cuidavam dos homens no campo de batalha, levando-lhes comida e encorajamento, bem como cuidados aos feridos. Algumas mulheres eram veneradas como sacerdotisas ou profetisas. A principal tarefa das mulheres era o cultivo dos campos, o trabalho de casa e a criação dos filhos. Eram também responsáveis pela feitura dos têxteis.

O casamento podia ocorrer através de compra, captura ou mútuo consentimento e o adultério era severamente castigado. Os códigos legais germânicos valorizavam bastante as mulheres, sobretudo, por sua capacidade de criar e educar os filhos, conforme Wemple (1990). A autora acrescenta:

> Um homem que maltratasse uma mulher poderia receber uma dura punição [Pacto da Lei Sálica,[20] Código dos Alamanos[21]]. Em 546, quando os Ostrogodos tomaram Roma, o seu chefe Tótila tinha proibido a violação das mulheres romanas. Pela lei burgúndia, a violação e captura encontravam-se entre as infrações mais sérias à lei que podiam ser cometidas contra uma mulher (WEMPLE, 1990, p. 232).

No âmbito matrimonial, os costumes romanos e germânicos logo foram assimilados. Houve uma perda de direitos para as mulheres que viviam sob o regime romano, pois algumas tribos germânicas não assimilaram o casamento *sine manu*[22], fortalecendo a autoridade do marido. As mulheres visigóticas eram as que detinham mais direitos: dispunham de seus próprios bens e podiam deixá-los de herança a quem quisessem, caso não tivessem filhos. Além disso, podiam representar a si mesmas em tribunais, aparecer como testemunhas e ajustar os seus próprios casamentos (WEMPLE, 1990).

Tanto sob a lei romana como as germânicas, as viúvas se tornavam a cabeça da família, assumiam o controle dos bens e eram guardiãs dos filhos enquanto estes fossem menores. A fidelidade no casamento era exigida apenas da esposa e não do marido. E sob a influência das leis romanas, as leis de herança germânicas passaram a permitir que os bens fossem divididos igualmente entre filhos e filhas.

No século VIII, dá-se início ao período Carolíngio, que tem como principal característica sua unidade teocrática, enquanto o período anterior, merovíngio, era secular. Em relação aos carolíngios, Wemple (1990, p 238) esclarece:

> Quando, em 752, São Bonifácio coroou Pepino rei dos Francos, fê-lo com autorização papal. A partir de então, os carolíngios protegeram a Santa Sé. Mas o esforço dos carolíngios para serem os representantes da Cristandade foi de curta duração, e depois da morte de Luís o Pio, em 840, o império desintegrou-se gradualmente.

20 A lei sálica (em **latim**: *lex salica*) é o **código** legal datado do reinado de **Clóvis I,** no século V, utilizado nas reformas legais introduzidas por **Carlos Magno**. As leis sálicas regulavam todos os aspectos da vida em sociedade desde crimes, impostos e calúnia, estabelecendo indenizações e punições.

21 Os alamanos eram um **povo germânico** ocidental, denominado pelos **romanos** de *o povo de todos os homens*. Eles próprios preferiam chamar-se de **suábios**. Desde o século III, tentaram infiltrar-se pela fronteira romana do **Reno**-**Danúbio**. Séculos afora persistiram nessa pressão colonizadora sendo, porém, contidos, principalmente pela oposição dos **francos**. Tal resistência fez com que os alamanos se desviassem e se concentrassem nas atuais regiões da **Alsácia**, **Lorena**, **Baden-Württemberg** e a **Suíça**. Os alamanos constituíam uma aliança militar de **tribos germânicas** que habitavam a região em torno do alto **rio Meno**.

22 Casamentos *sine manu*: o poder sobre a mulher não era transferido para o seu marido, o que representou um passo em direção à emancipação da mulher, que se observa no Código Teodosiano. Quando atingiam a maioridade, elas podiam controlar seus bens e casar-se com quem quisessem.

Assim, a Igreja passou a tentar influenciar no direito matrimonial e estabelecer certas normas como: prescrições sobre o incesto, impedimentos de casamentos endogâmicos e relações sexuais extraconjugal. No início, tentou-se também impor a indissolubilidade do casamento, mas Pepino manteve o costume popular do divórcio. Carlos Magno foi mais exigente e, em 789, proibiu que divorciados de ambos os sexos se casassem novamente. Mais tarde, em 796, declarou que o adultério não era suficiente para dissolver o casamento (WEMPLE, 1990). A indissolubilidade do casamento, no entanto, ainda não era aceita pela sociedade.

No século X, quando o Estado Carolíngio começou a ruir, a família surgiu como unidade mais estável na sociedade, o que beneficiou as mulheres, uma vez que elas podiam escolher entre se casar e ir para um mosteiro, como relata Wemple (1990, p. 246):

> No século X um número crescente de esposas aparece como castelãs, senhoras de propriedades fundiárias, proprietárias de igrejas, participantes em assembleias seculares e eclesiásticas e detentoras do poder de comando militar e do respectivo direito de justiça. A terra era então a única fonte de poder e as mulheres podiam herdar terra dos seus maridos ou da sua família, e podiam exercer o poder na ausência do marido.

Além disso, as nobres e as religiosas tinham acesso a uma boa educação. Nos mosteiros, podiam desenvolver diversas habilidades administrativas e intelectuais, desempenhando funções como bibliotecárias, copistas e professoras. Além de copistas, as freiras também podiam ser autoras de obras próprias (WEMPLE, 1990).

Segundo Wemple (1990), na era merovíngia, a sociedade ainda estava pouco organizada e o papel da mulher ainda não estava rigidamente definido, de modo que estas podiam contribuir em todas as esferas da sociedade. No período carolíngio, houve maior centralização do poder pelo Estado e pela Igreja, gerando maior limitação das atividades femininas. Com a volta da descentralização da Igreja e do Estado no século X, as mulheres novamente passaram a contribuir de forma dinâmica e criativa com a sociedade. Embora a Igreja Católica começasse a exercer sua influência sobre a sociedade, durante a Baixa Idade Média seu poder ainda era muito pouco expressivo, imperando os costumes e leis dos povos germânicos e romano.

Não podemos nos esquecer de que um dos teólogos mais influentes da Igreja Católica existia antes mesmo do surgimento da Idade Média, no século IV: Santo Agostinho. Suas ideias foram altamente exploradas pelos clérigos

que vieram depois e influenciaram bastante a imagem da mulher, assim como sua posição na sociedade medieval. É o que discutiremos agora com a análise dos séculos XI e XII.

3.4.2 A Idade Média dos séculos XI e XII

Nos séculos XI e XII, o Ocidente começou a adquirir uma unidade. Nesses séculos, as chamadas "invasões" cessaram e os povos começaram a se enraizar. Povos de diferentes regiões e com hábitos distintos passaram a ser unificados pelos valores cristãos. A Igreja Católica tornou-se mais forte na Europa medieval, mas seu poder de influência culminou apenas no século XII, conforme L´Hermite-Leclercq (1990, p. 273):

> A Igreja não se contenta em ganhar territórios e almas. Tomada de um ardor incoercível, ela purifica-se e quer cristianizar em profundidade; paróquias e mosteiros multiplicam-se. Ao mesmo tempo, a população aumenta, as terras cultivadas expandem-se, cidades e comércio reanimam-se enquanto se estabelecem os novos quadros do poder político.

É nesse momento que os pensadores da Igreja começam a atribuir uma definição exata ao matrimônio, sua essência e finalidades. Até então, não haviam obtido sucesso em sobrepujar os antigos costumes. Nesse período, os clérigos adquiriram maior prestígio e passaram a elaborar princípios para reger a população. O matrimônio foi estabelecido como um sacramento[23], mas guardava uma certa dose de mácula, pois a reprodução sexuada era fruto do pecado original. Assim, esse sacramento teria que obedecer a condições de pureza muito estritas (L´HERMITE-LECLERCQ, 1990).

Além do princípio da indissolubilidade do casamento e da monogamia estrita válida para os dois sexos, a Igreja Católica postulou o princípio de livre consentimento, dificilmente colocado em prática, visto que as jovens eram prometidas muito cedo. A idade mínima para isso, determinada pela própria

23 São sete os sacramentos adotados pela **Igreja Católica**: **batismo**, **confirmação do batismo** (ou crisma), **confissão** (ou penitência), **eucaristia**, **ordem** (sacerdotal), **matrimônio** e **unção dos enfermos**. Para os católicos, os sacramentos são sinais nos quais, por formas sensíveis, a **graça** de **Deus** em Cristo é representada, selada e aplicada aos crentes, que, por sua vez, expressam a **fé** e obediência a Deus. Esses sinais são muito importantes para a **salvação** de cada crente e marcam as várias fases de vida espiritual e religiosa do crente. Segundo o **Compêndio do Catecismo da Igreja Católica**, "os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, mediante os quais nos é concedida a vida divina" (n. 224). "Os sacramentos não apenas supõem a **fé**, como também, através das palavras e elementos rituais, a alimentam, fortificam e exprimem. Ao celebrá-los, a Igreja confessa a fé apostólica".

Igreja era de sete e, mais tarde, de 14 anos. Muitas vezes, as jovens mudavam-se para a casa de seus pretendentes até a data de seu casamento. De qualquer forma, a submissão das mulheres aos homens era inquestionável.

A Igreja passou a proibir o casamento com infiéis, sobretudo judeus, e com escravos, sob pena de morte na fogueira. L'Hermite-Leclercq (1990, p. 288) pontua que a Igreja Católica não tinha como finalidade "a liberdade como direito fundamental da pessoa, mas a salvação das almas, mesmo apesar delas e contra elas".

A partir dos discursos dos clérigos, é possível perceber o retrato das mulheres traçado pela Igreja Católica. Para Ivo de Chartres, bispo francês da época, cabia ao marido domar a mulher, como a alma doma o corpo e o homem o animal, uma vez que as mulheres não conseguem resistir à sensualidade e, com isso, sua pureza está constantemente ameaçada. Assim, a mulher deveria estar sob constante tutela de um homem. Para outros religiosos, o demônio muitas vezes se disfarçava de mulher bonita. O filósofo Abelardo defende que Eva tinha pacto com o Diabo, "algumas vezes mesmo, a serpente enrolada em volta da árvore da Vida tinha a mesma cabeça que ela, encantadora. A beleza podia ser, portanto, uma armadilha mortífera. Nenhuma mulher é bela impunemente nem sedutora inocentemente" (L´HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 300).

De acordo com L'Hermite-Leclerq (1990), a maior parte da população feudal era composta por camponeses, que constituíam nove décimos da população total e ainda eram muito influenciados pela cultura germânica; sabe-se muito pouco acerca dessa população devido à falta de documentação da época. Dados históricos provenientes da Catalunha comprovaram uma forte influência dos costumes visigodos, que concediam uma posição melhor à mulher: as filhas tinham direito à herança paterna, a esposa era proprietária de seu dote e de um décimo dos bens de seus cônjuges. Dessa forma, "as mulheres participam de todas as atividades imobiliárias dos maridos. Em caso de aquisições, metade é para ela. Adulta, a mulher goza da totalidade dos direitos civis. Pode apresentar queixa, prestar juramento, testemunhar, e tem acesso aos tribunais de justiça" (L´HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 307).

A vida cotidiana das mulheres camponesas revela sua importância fundamental na esfera produtiva e reprodutiva da sociedade e a amplitude de suas responsabilidades: a conservação das colheitas no celeiro, o cultivo do jardim, a manutenção da lareira e a participação em trabalhos pesados, como nas ceifas e no corte do feno. Segundo Piponnier (1990), as mulheres

cultivavam, colhiam e processavam as vinhas, colhiam legumes e plantas medicinais, criavam animais domésticos (porcos, carneiros), procediam a tosquia, cuidavam dos laticínios, da produção artesanal de têxteis, trabalhavam na costura, buscavam lenha e água, cuidavam das crianças e de tudo o que diz respeito à casa (preparo de alimentos, lavagem de roupas etc.).

Na tentativa de se infiltrar cada vez mais em todos os espaços da sociedade feudal, a Igreja passou a desenvolver estratégias para atingir os povoados mais longínquos e efetivar sua conversão ao catolicismo. No século X, segundo Georges Duby (2001), a Igreja realizava processos inquisitoriais à população, mas, nessa época, o bispo escolhia sete homens maduros, de "bons costumes" e verazes, em cada paróquia, os quais faziam juramento a Deus, e os interrogava sobre o cotidiano de sua comunidade: deviam confessar os pecados alheios. Tudo isso para manter a "paz" na sociedade. Dessa forma, a Igreja passou a influenciar a conduta dos leigos, controlando-os e dominando-os através do medo e do castigo. No século XI, essas técnicas se aperfeiçoaram, pois o padre passou a dialogar diretamente com os possíveis pecadores, tendo maiores condições de "reger o íntimo". E a maior novidade é que os padres começaram a interrogar diretamente as mulheres.

O *Decretum* – documento datado do século XI e escrito por um bispo chamado Burchard de Worms – é um manual prático de administração que reúne as decisões tomadas ao longo da história nos concílios com relação às penitências para cada falta cometida. Esse manual era consultado pelos chefes da Igreja Católica para julgar, definir e punir as infrações dos fiéis, solidificando a moral cristã e "purificando" o povo.

A influência da Igreja Católica contribuiu para a sedimentação dos *habitus* na sociedade da época. Recapitulemos a visão que a Igreja Católica formou das mulheres na Idade Média. O bispo de Rennes, em 1168, definiu a natureza feminina como sendo composta por três vícios maiores: feitiçaria (devido ao uso de maquiagem, métodos abortivos, envenenamento de maridos); insubordinação (agressividade com os machos, rebeldia, vingativas); e luxúria (são as mulheres, "naturalmente inflamadas", que seduzem e atacam os homens). No passado, o bispo Marbode concebia a mulher como inimiga do homem: "traidora era Eva, quem convenceu a provar do que era proibido, briguenta, avara, leviana, ciumenta" (DUBY, 2001, p. 17).

Nesse período, as obras de Santo Agostinho tiveram grande influência para entender a natureza da mulher e o próprio pecado original. O autor afirmava que a mulher é semelhante ao homem, porém, lhe é submissa, é uma ajudante, pois o mundo é feito através de hierarquias, nas quais uns mandam

e outros obedecem. A razão seria um princípio masculino, enquanto o desejo, um princípio feminino. Conforme Duby (2001, p. 48),

> A mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece. Em consequência, o homem domina, intermediário entre Deus, fonte da sabedoria, a quem deve obedecer, e a mulher, que ele deve comandar.

Santo Agostinho afirma que a função de ajudante desempenhada pela mulher seria exclusivamente com relação à procriação, uma vez que, metaforicamente, ela é a terra e o homem é a semente que irá fecundá-la. As interpretações desses textos contribuíram para a construção da teologia e da moral do matrimônio no século XII. "Se Deus se serviu do corpo do homem para formar a mulher isso significa que era para mostrar que o laço da união monogâmica deveria ser indissolúvel" (DUBY, 2001, p. 51).

Além disso, Santo Agostinho também afirma que no Paraíso não existia desejo carnal, uma vez que o apetite sexual teria surgido a partir do pecado original, contrariando a lei do espírito. O matrimônio era o meio de controlar esses desejos, de governar a sexualidade, pois as relações sexuais deviam visar sempre a procriação e nunca o prazer carnal. Para Santo Agostinho, segundo Duby (2001, p. 51),

> Para S. Agostinho a mulher desobedeceu de caso pensado, ela não teria a desculpa de ter desobedecido o mandato de Deus. Ela foi levada à transgressão por cobiça, pelo desejo de um poder autônomo, e pela "orgulhosa presunção de si", o pecado foi determinado pelo orgulho. Quando pecamos, a serpente seria a sugestão de fazer o errado, a mulher é a pulsão de realizar o pecado e o homem é a razão.

A razão humana só é deturpada quando há prazer carnal, por isso, a serpente jamais enganaria o homem, mas a mulher sim. O abuso de Eva teria sido a vontade de comandar, por isso, como castigo, além da dor do parto (que é a punição do prazer carnal), as mulheres devem subordinação a todos os homens: o casamento é um castigo (DUBY, 2001).

Todas essas imagens que colocam Eva como a responsável pela perda do paraíso revelam diversas contradições, a começar pela concepção de passividade que os clérigos tinham das mulheres. Se Eva tramou todo o pecado original porque cobiçava o poder, esse ato não nos parece nada passivo. E se ela pensou e planejou sua atitude, isso indica que ela não era movida apenas pelo desejo, mas também pela razão. A passividade também se mostra

contraditória quando com relação à sexualidade da mulher, uma vez que, segundo a Igreja, era ela quem tinha o fogo ardendo em seu corpo, levando o homem ao pecado. Mesmo que se afirme que a passividade seja um atributo gerado nas mulheres pelo castigo divino devido à queda, por que então esse esforço imenso da Igreja Católica em reformar os costumes das mulheres, se elas seriam naturalmente passivas e subordinadas aos homens? Por que ainda definir como seus vícios a feitiçaria, a insubordinação e a luxúria?

As mulheres não eram passivas, não eram submissas e tinham os seus poderes.[24] E é por isso que a Igreja Católica percebe a grande importância de questioná-las diretamente e de puni-las por seus pecados específicos. A Igreja visava, justamente, transformar as mulheres naquilo que o discurso religioso pregava que elas eram e deveriam ser: pecadoras, culpadas, submissas e passivas. Prova disso está nas perguntas que lhes eram dirigidas para rastrear seu íntimo e condenar tudo aquilo que fugisse do controle da Igreja. Vejamos algumas dessas questões:

> Fizeste o que têm costume de fazer algumas mulheres em certas estações? Preparaste em tua casa a mesa, os alimentos, a bebida e puseste três facas sobre a mesa para que as três irmãs, que os antigos chamavam Parcas, possam eventualmente restaurar? Assim tiraste poder da bondade de Deus e deu seu nome para transferir ao Diabo? [...] Fizeste o que certas mulheres têm costume de fazer, fabricaste uma certa máquina do tamanho que te convém, uniste-a ao lugar de teu sexo ou ao de uma companheira e fornicaste com outras más mulheres ou outras contigo, com este instrumento ou um outro? (DUBY, 2001, p. 21).

Além disso, há perguntas sobre a utilização de afrodisíacos para aumentar o desejo dos homens, sobre a prostituição, sobre o infanticídio e sobre abortos. As mulheres também eram questionadas sobre o assassinato dos maridos e sobre feitiços para diminuir o desejo dos homens quando elas se sentiam enciumadas. O documento também menciona feitiçarias realizadas contra os homens e reuniões femininas em cavalgadas noturnas, além do uso de talismãs etc. (DUBY, 2001).

Segundo Duby (2001), as mulheres inquietam os homens por serem portadoras da morte e, devido a sua sexualidade, são elas que os levariam a pecar. "Os homens da Igreja têm medo das mulheres. Têm medo sobretudo do seu sexo. A

24 Eis a conclusão de Georges Duby em sua obra *Eva e os padres*: "[...] adivinho-as fortes, bem mais fortes do que imaginava, e por que não, felizes, tão fortes que os machos aplicam-se em enfraquecê-las pelas angústias do pecado. [...] Eva os atraía, Eva os amedrontava. Eles se afastavam prudentemente das mulheres, ou então as maltratavam, zombavam delas, entrincheirados na certeza teimosa de sua superioridade natural. Afinal, foram eles que as deixaram escapar" (DUBY, 2001, p. 167-168).

mulher é Eva, portanto, o perigo" (DUBY, 2001, p. 107). O fato de a Igreja passar a questionar diretamente as mulheres poderia ser visto, de alguma forma, como uma promoção da mulher dentro da ideologia cristã, pois se suporia que as mulheres seriam capazes de corrigirem a si mesmas. Entretanto, essa promoção tinha a única finalidade de capturar as mulheres e apanhá-las nas redes da Igreja (DUBY, 2001). Nos séculos vindouros, essas mulheres passaram a servir de auxiliares da Igreja, com a função de amolecer o coração de cavaleiros, tomados de sua agressividade, para que estes agissem a favor da Igreja.

No século XI, a figura feminina foi valorizada através do culto à Nossa Senhora, que se alastrou pelo mundo cristão. Maria seria oposta à Eva: Ave Maria. Esse culto, de certa forma, resgata antigos costumes de veneração a deusas, embora Nossa Senhora nunca tenha chegado à categoria de divindade. Para Anselmo de Cantuária, filósofo e monge beneditino, não se trata de conceder maiores poderes às mulheres; a figura da Virgem Maria era valorizada "para impedir que as mulheres desesperem de alcançar a sorte dos bem-aventurados, já que uma mulher esteja na origem de um mal tão grande, é preciso, para lhe restituir a esperança, que uma mulher esteja na origem de um bem igualmente grande" (DALARUN, 1990, p. 39). Ou seja, era apenas uma estratégia para converter pagãos(ãs) à religião católica e dominar as mulheres.

De um lado, o poder materno: a misericórdia. Do outro lado, o poder paterno: a ordem – no sentido de organização e de autoridade. Nesse sentido, o poder do pai é detentor da decisão única e orienta o caminho a partir de seu único olhar, sem opiniões alheias. A verdade está com ele: ele é o começo, o meio e o fim. O poder da mãe, porém, se limita em conseguir o perdão do pai ao(à) filho(a) que transgrediu uma regra, uma verdade paterna. Maria, através do dom da misericórdia, esculpe mais uma característica no *habitus* feminino nas sociedades ocidentais: a ideia de que a mulher deve sempre perdoar os pecados do homem.

3.4.3 A Baixa Idade Média (1250 a 1500)

Durante a Baixa Idade Média, ocorreram diversas transformações, sobretudo nos campos cultural e econômico. A Igreja Católica consolidava cada vez mais seus preceitos, mas havia brechas, pois, com a formação das cidades, surgiram novos espaços e tipos de trabalho nos quais as mulheres atuavam com mais liberdade, considerando-se que ainda não havia regulamentação para eles.

Em relação ao campo jurídico, as mulheres foram muito desfavorecidas, uma vez que foram instaurados direitos bastante restritivos a elas nas áreas rurais, como a tutela do sexo masculino sobre o feminino, implicando em uma limitação da capacidade jurídica das mulheres. Elas eram excluídas de todos os acontecimentos públicos e não podiam comparecer em um tribunal, sendo necessário ser representada por um homem. Toda mulher deveria ter um tutor (pai, marido, outro), ao qual era garantido o direito de dispor e de usufruir de sua fortuna, de castigar a mulher e até mesmo de vendê-la[25]. De acordo com Opitz (1990, p. 415),

> As viúvas jovens estavam ameaçadas de perseguições machistas. Os jovens das aldeias consideravam-nas "caça livre". Em certas ocasiões, reuniam-se e organizavam expedições para demonstrar às mulheres que viviam sós ou eram solteiras que precisavam urgentemente de uma proteção masculina. Partiam portas e janelas e invadiam violentamente as casas e os quartos das jovens mulheres para as violentar e maltratar.

Com relação ao aspecto econômico dessa fase, historiadores(as) que se voltaram sobre essa época concluíram que: "a economia da Alta Idade Média é impensável sem a mão de obra feminina" (OPITZ, 1990, p. 390). Como força de trabalho nas áreas rurais e urbanas, sobretudo, em um período marcado por trabalhos mais artesanais, as mulheres eram indispensáveis para a economia da família. Casadas ou solteiras, assumiam diversos trabalhos além dos domésticos: eram ajudantes dos artesãos, fiavam e teciam para o mercado, produziam cerveja, preparavam alimentos para a venda e dedicavam-se ao pequeno comércio. O papel econômico que a mulher passou a desenvolver com a venda de seus serviços, segundo Opitz (1990), gerou conflitos, devido à hegemonia social e jurídica do marido sobre ela. Para a Igreja Católica, a mulher deveria ajudar o homem apenas na procriação; para outros trabalhos, deveria se contratar outro homem. Mas algumas atividades de extrema importância, como a função de parteira, estavam a cargo exclusivo das mulheres, tornando-se cada vez mais valorizadas com a migração da população do campo para as cidades. É o que afirma Opitz (1990, p. 384):

> O que é certo é que a gravidez, o parto e todas as práticas e

25 Opitz (1990) traz aqui traços comuns a diversas jurisdições vigentes nesse período da Idade Média, mas alerta para o fato de que não havia uma unidade jurídica na Europa medieval e que as leis variavam muito de região para região. Ainda assim, observa-se uma rigorosidade maior nesse período com o estatuto jurídico das mulheres.

> conhecimentos a eles respeitantes permaneciam ainda, nos finais da Idade Média, do domínio exclusivo das mulheres; aqui os homens não tinham nenhuma experiência nem direito a pronunciar-se; o acesso ao quarto da parturiente era oculto sob um véu de pudor e estava-lhes vedado.

Na época, havia divisões de trabalho específicas por sexo, mas essa divisão não era tão rígida e ambos acabavam assumindo variadas ocupações, uma vez que "no centro da economia doméstica estava a preocupação em obter um rendimento familiar máximo" (OPITZ, 1990, p. 393). Com a crescente separação entre cidade e campo e com o assalariamento de trabalhadores no campo após a especialização de algumas produções voltadas para o comércio, o setor agrícola passou a empregar mais as mulheres. As camponesas passaram, então, a comercializar os produtos que fabricavam: manteiga, leite, queijo, ovos, além de animais que eram criados, frutos silvestres, frutos, legumes, panos de linho, sabão, mostarda etc.

Na cidade, muitas mulheres praticavam o pequeno comércio, vendendo mercadorias que elas próprias produziam, compravam ou importavam. Segundo Opitz (1990), a tutela exercida sobre o sexo feminino pelos maridos havia recuado em benefício de sua capacidade para o negócio. Documentos revelam que essas mercadoras, organizadas em guildas,[26] puderam legar grandes somas nos seus testamentos. No século XIII, surgem nos grandes centros comerciais da Europa, escolas para as mulheres, nas quais estas também podiam lecionar. Observa-se que a necessidade econômica superava os preceitos dos costumes e da Igreja Católica, permitindo que a mulher desfrutasse de espaços antes vedados a ela: o público.

Como mencionado, elas também adentram o campo médico através da obstetrícia e ginecologia, pois os homens não tinham experiência nessas áreas. Atuavam também como cirurgiãs. Seus conhecimentos eram incontestados, tinham grande clientela e gozavam de grande reputação. "Nalgumas grandes cidades as parteiras ajuramentadas empregadas pelo conselho municipal recebiam desde muito cedo um salário regular" (OPITZ, 1990, p. 400).

Além disso, as mulheres trabalhavam nas mais diversas corporações e podiam chegar até a se tornar mestres, com exceção das corporações de construção, conforme relata Opitz (1990, p. 401):

26 As guildas eram corporações artesanais ou corporações de ofício, associações de artesãos de um mesmo ramo, isto é, um grupo de pessoas que desenvolviam a mesma atividade profissional e que procuravam garantir os interesses de classe. Ocorreram na Europa, durante a Idade Média e mesmo após.

> Os fabricantes de vestuário e de artigos de luxo foram os primeiros a aceitar nas suas corporações mulheres como aprendizes, companheiras e mestres. A estes setores pertenciam os ofícios da transformação do cânhamo e a lã, bem como os alfaiates os peleiros, os fabricantes de bolsas, carteiras e cintos, os fiandeiros de ouro e os bordadores de seda.

Em 1226, na Basiléia, a corporação dos peleiros (pessoas que preparam as peles) concedeu direitos iguais a homens e mulheres, ao que foi seguida por outras corporações da época. As mulheres eram muito atuantes nas áreas de alimentação, mas também estavam presentes na metalurgia e na construção civil. No fim da Idade Média, preocupados com a concorrência, os homens passaram a impor legislações que limitavam a participação das mulheres nas corporações. A hostilidade contra as trabalhadoras também aumentou, assim como o boicote e repressão (OPITZ, 1990).

Podemos perceber que a história das mulheres, longe de ser um processo linear de desvalorização ou valorização, é um processo volúvel, caraterizado por períodos de repressão profunda, entremeados por momentos nos quais a participação feminina na esfera pública é necessária e, portanto, valorizada. Sem dúvida, a hegemonia era masculina, mas elas também exerciam alguns poderes e tentavam colocá-los em prática e evidenciar a importância da igualdade de direitos na sociedade, uma vez que esta é construída coletivamente por ambos os sexos.

Percebemos que a Idade Média foi palco de um grande projeto da Igreja Católica para criar certa ideologia em relação às mulheres e torná-la realidade. Entretanto, a sociedade ocidental só passou a colher esses frutos alguns séculos depois, quando as mulheres passaram a se sentir culpadas, inferiores e submissas aos homens e, a partir disso, passaram a criar seus filhos de acordo com a concepção da Igreja, reproduzindo o *habitus* forjado no período medieval. Ainda hoje colhemos seus frutos e criamos nossos filhos com essa visão. E talvez um dos maiores poderes que a Idade Média tenha tirado das mulheres na construção da teologia e da cultura católica tenha sido sua autoestima, poder essencial para que todos os outros poderes se desenvolvam.

3.5 O PATRIARCADO NO CAPITALISMO

Discutimos até aqui como os fundamentos do patriarcado estavam dados na formação dos estados arcaicos e como a relação de domínio do homem na sociedade foi expressa nas primeiras leis escritas. E, posteriormente, como

isso foi “imortalizado” com o advento do monoteísmo judaico-cristão e justificado, filosoficamente, na Grécia Antiga. A partir disso, essa cultura se manteve e se reproduziu, no decorrer dos séculos, mantendo a posição subordinada das mulheres, apesar da resistência destas. Com o surgimento da ciência moderna, não foi diferente: as mulheres continuaram sendo admitidas como seres inferiores intelectual e moralmente e as teorias científicas esforçaram-se para provar isso.

Para entender como o patriarcado foi ressignificado no capitalismo, faremos uso do livro de Heleieth Saffioti, *A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade*, de 2013. Antes, porém, é importante pontuar o que diferencia o sistema capitalista dos sistemas anteriores (pré-capitalistas, escravista e feudal).

Segundo Jácome Neto (2009), Marx postulou três pressupostos que deveriam estar juntos para que pudesse ocorrer o modo de produção capitalista: deve existir uma massa de trabalhadores separada das condições de trabalho e dos meios de subsistência; a relação entre as classes deve ser de livre troca-circulação monetária baseada no valor, ou seja, a força de trabalho é comprada e não apoderada diretamente como na servidão; a relação patrão-operário deve ter a forma de valor e como objetivo final a formação de capital e não o usufruto imediato, nem a criação de valores de uso.

Os capitalistas surgiram como classe social por concentrarem os meios de produção durante o processo de acumulação originária. Nesse processo, outra parte da sociedade tornou-se desprovida dos meios de trabalho e passou a ter que trabalhar como mão de obra assalariada nas fábricas nascentes. A relação de exploração passou a ser mediada pela troca e não mais no trabalho forçado. A exploração tornou-se camuflada, porque não dependia mais da coerção física e sim da mais-valia. E, por fim, o valor de troca passou a se sobressair ao valor de uso da mercadoria. A relação que passou a imperar foi a do Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro e não mais Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria.

Segundo Saffioti (2013), as relações sociais possuem uma dimensão econômica que, no mundo pré-capitalista, era ocultada na desigualdade de *status* jurídico dos homens (livre, servo, escravo), mas que, na sociedade capitalista, passa a ser desnudada: “É como livres possuidores de sua força de trabalho que eles participam do mercado” (p. 54). Isso levaria à ilusão de que as capacidades individuais eram responsáveis pelas realizações pessoais, pelo enriquecimento ou empobrecimento etc. E, aqui, nos deparamos com uma reflexão que parece desvendar o processo através do qual o patriarcado é ressignificado pelo capitalismo: “[...] há que se desnudarem: os status adquiridos que, nas sociedades pré-capitalistas, se ocultam sob a aparência

de status atribuídos. Os status atribuídos que, nas sociedades de classes, assumem a forma aparente de status adquiridos através do processo de competição" (SAFFIOTI, 2013, p. 59).

Como foi visto, nas sociedades pré-capitalistas, o *status* de rei era adquirido por meio das guerras e estes nomeavam membros de sua família como sacerdotes/sacerdotisas. Tratava-se, portanto, de um *status* atribuído, pois, ao assumirem o papel de rei, rainha ou sacerdotes/sacerdotisas, essas pessoas passavam a ser identificadas como divinas. Da mesma forma, o *status* de um escravo também era adquirido em uma guerra ou pelo empobrecimento, mas, com o tempo, passou a ser visto como uma qualidade intrínseca da pessoa[27]. Similarmente, o poder que a mulher tinha na sociedade também era adquirido, pois foi sua falta de poder militar que a obrigou a se submeter às ordens dos homens, o que gerou a divisão sexual do trabalho primitiva, como foi discutido.[28] Essa condição passou a ser vista como um *status* atribuído, sobretudo com o advento do monoteísmo judaico, como se as mulheres fossem naturalmente seres inferiores destinadas à subordinação.

O *status* atribuído a que a autora se refere no capitalismo é explicado pelo fato de que os capitalistas enriquecem não porque trabalham mais que os outros, ou seja, não por adquirir esse *status*, mas porque as condições históricas criaram uma sociedade de possuidores e despossuidores. O capitalista não é rico porque é mais esforçado ou possui capacidades especiais, mas porque explora o trabalho alheio, ou seja, trata-se de um *status* atribuído, oriundo de sua posição hierárquica na sociedade, fruto de uma construção histórica.

> Dado que a estrutura de classes é altamente limitativa das potencialidades humanas, há que se renovarem, constantemente, as crenças nas limitações impostas pelos caracteres naturais de certo contingente populacional [...]. Do ponto de vista da aparência não é a estrutura de classes que limita a atualização das potencialidades humanas, mas, ao contrário, a ausência de potencialidades de determinadas categorias sociais que dificulta e mesmo impede a realização plena da ordem social competitiva (SAFFIOTI, 2013, p. 59).

A mulher possui uma herança histórica que lhe marca a face, o corpo e a mente como sendo um ser inferior, com potencialidades e capacidades inferiores às dos homens. Mas isso tudo não é visto como uma construção histórica;

27 A esse respeito, Aristóteles afirma que uns nasceram para governar e outros para serem governados.

28 De relações de cooperação na pré-história passaram para relações de hierarquia na formação dos primeiros clãs e estados. Pela diferença biológica, as mulheres adquiriram menor autonomia, o que se tornou um meio de opressão e exploração da sexualidade e capacidade reprodutiva das mulheres.

a mulher é mais explorada na sociedade capitalista ou não “evolui” dentro do sistema porque ela produziria menos e seria menos competente, por razões biológicas de seu sexo.[29] A sociedade capitalista se apropria da cultura criada historicamente para se manter viva e com a aparência de igualdade que lhe dá sustentação ideológica. Ela não cria, como no monoteísmo judaico-cristão, mitos de inferiorização e subordinação das mulheres, apenas se apropria desses valores para o seu próprio fim e toma como verdade a inferioridade física e mental do sexo feminino.

Os indivíduos precisam ser livres no sistema capitalista para que possam vender sua mão de obra, mas esse modo de produção não consegue absorver toda a oferta de mão de obra que surge na sociedade. Dessa forma, a cultura (patriarcal) de manter a mulher dentro de casa alivia um pouco a tensão que o sistema cria com relação à não absorção de todos os trabalhadores no sistema produtivo. Por outro lado, a potencialidade da entrada do contingente feminino no mundo do trabalho remunerado propicia ao sistema capitalista um elemento de “barganha” com os trabalhadores: por existir esse exército de reserva de trabalhadoras, o salário poderia ficar sempre baixo, visto que a demanda por serviço sempre seria maior que a oferta[30] (SAFFIOTI, 2013).

Saffioti (2013) também aponta que, quando entram no mercado de trabalho, as mulheres são mais exploradas pelo fato de estarem acostumadas a uma cultura de subordinação e por não terem nenhum poder político para reivindicar mudanças. Pelo mesmo motivo, recebem menores salários e possuem menos direitos do que os homens. De acordo com a pesquisa da autora, no Brasil, durante a primeira guerra mundial, houve um aumento no número de mulheres que trabalhavam fora de casa, quando os homens tinham saído para lutar, mas esse número diminuiu novamente com o final da guerra e as mulheres voltaram a ser os “anjos do lar”.

Via de regra, no capitalismo as mulheres são responsáveis pela produção de valor de uso, enquanto os homens responsabilizam-se pela produção com valor de troca (VIEZZER, 1989). Em outras palavras, cabe às mulheres os trabalhos

29 Novamente, observa-se a noção de *habitus* de Bourdieu (2015), ou seja, a naturalização de características de pensamento/percepção/ação que foram forjadas social e historicamente.

30 Além disso, Scott (1991) relata que no século XIX criou-se o argumento de que o salário das mulheres deveria ser mais baixo porque não são as mulheres as responsáveis de prover o lar, isso é tarefa dos homens. Logo, o trabalho da mulher sempre seria apenas para complementar a renda e nunca para manter a família como um todo. O discurso da menor produtividade e capacidade das mulheres no trabalho em relação aos homens também contribuiu para que seus salários fossem muito inferiores. Assim, houve um período em que a contratação de mulheres nas fábricas aumentou muito, pois elas fariam o mesmo serviço que os homens, mas a um custo muito menor.

do âmbito privado, doméstico e não remunerado, enquanto aos homens ficam destinados os assuntos públicos e o trabalho remunerado. Por não ser remunerado, o trabalho da mulher se torna invisível e é desvalorizado, ao passo que o trabalho masculino se torna o único valorizado por gerar riqueza monetária para a família e para a sociedade. Entretanto, o que não se percebe é que, para que seja possível o trabalho produtivo, é imprescindível a existência do trabalho reprodutivo (cuidado dos filhos, preparo de alimentos etc.).

Com isso, as mulheres permanecem dependentes dos homens, uma vez que não possuem autonomia econômica, mantendo-se reféns do autoritarismo masculino. E quando ousam se separar de seus maridos ou são rejeitadas por estes, enfrentam a miséria e a pobreza, uma vez que o sistema capitalista limita seu acesso aos cargos de trabalho.[31]

Segundo Federici (2010), no feudalismo, a autoridade dos servos homens era limitada, pois a terra era entregue à unidade familiar e isso significava que as mulheres tanto trabalhavam na terra, como podiam dispor dos produtos de seu trabalho, sem depender de seus maridos para se manter. A terra também pertencia à mulher e, como o trabalho no feudo se baseava na subsistência, a divisão sexual do trabalho era menos acentuada do que nos estabelecimentos agrícolas capitalistas. É o que refere Federici (2010, p. 40-41):

> En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo; todo el trabajo contribuía al sustento familiar. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real.

Federici (2010) acrescenta que, no feudalismo, as relações coletivas prevaleciam sobre as familiares e que muitas das tarefas femininas eram realizadas coletivamente com outras mulheres, o que podia ser considerado uma fonte de

31 Um exemplo disso é o estudo de caso sobre a territorialização do agronegócio em Cruz Alta/RS, de Christiane Senhorinha Soares Campos (2011): *A face feminina da pobreza em meio à riqueza do agronegócio*. É sabido que o agronegócio, através da concentração das terras e com o uso de técnicas modernas de produção, diminui o número de empregos onde se aloca, aumentando a pobreza local. O que foi revelado nesse estudo é que os empregos gerados pelo agronegócio são masculinos (apenas 22% dos postos de trabalho são ocupados pelas mulheres), formais, temporários (66% dos empregos são oferecidos por três meses) e precários devido à baixa remuneração e curto período de tempo da ocupação. As mulheres ocupam menos postos de trabalho nos empregos fixos e nos temporários e seus cargos não envolvem tomadas de decisão. A média salarial feminina é inferior à masculina. Percebe-se, portanto, que o agronegócio acaba sendo ainda mais nocivo para as mulheres, em relação à geração de empregos.

poder e proteção para o gênero, porque gerava uma solidariedade feminina que permitia às mulheres não serem totalmente submissas aos homens, conforme sancionava a Igreja.

Assim, o capitalismo gerou uma nova dicotomia: o trabalho público (produção) *versus* trabalho privado (reprodução). O trabalho público é altamente valorizado e realizado pelos homens. Representa o valor de troca e ambienta-se no mundo dos negócios e da cultura. O trabalho privado, destinado às mulheres, é desvalorizado, representa o valor de uso e se desenvolve no lar, na casa ou em ambientes mais naturais. Ou seja, há uma depreciação crescente na esfera privada, uma vez que apenas o valor de troca é reconhecido.

Essa nova dicotomia é prejudicial não apenas em relação à condição feminina na sociedade, mas, à sociedade como um todo, quando os trabalhos destinados às mulheres passam a ser desvalorizados: o valor de uso, o cuidado com a natureza, o lado emocional e afetivo dos seres humanos etc. Nesse sentido, as relações de produção capitalistas geram uma fratura irreparável no metabolismo social (MARX, 1996a)[32].

O fluxo econômico está essencialmente ligado ao fluxo ecológico, pois é da natureza que se retiram os recursos que serão reelaborados na economia através do trabalho humano, e dependendo do modo como esse recurso é explorado, é possível gerar equilíbrio ou desequilíbrio. No capitalismo, reina o valor de troca, em busca da infinita acumulação de capital, ao invés do valor de uso. Temos um exemplo disso ao observarmos como a agricultura capitalista não é ditada pelas necessidades reais e autênticas de uso da população e da sustentabilidade do sistema, mas sim, pelo mercado: os cultivos dependem das flutuações de preços no mercado e são regidos pelos benefícios monetários imediatos.

Nesse sentido, Marx defendia a tese de que o capitalismo seria incapaz de gerir de forma racional a natureza,[33] apesar de todo o avanço científico e tecnológico, pois esse sistema não conserva as condições necessárias para a reciclagem

32 Marx introduz o conceito de metabolismo social para explicar as relações que se estabelecem entre homens e natureza: o homem, através de suas ações, regula e controla o metabolismo que ocorre entre ele e a natureza. "Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza" (MARX, 1996a, p. 297).

33 "The moral of history, also to be deduced from other observations concerning agriculture, is that the capitalist system works against a rational agriculture, or that a rational agriculture is incompatible with the capitalist system (although the latter promotes technical improvements in agriculture), and needs either the hand of the small farmer living by his own labor or the control of associated producers" (MARX, 1996c, p. 83).

dos recursos naturais. Uma vez que seu objetivo é o valor de troca, o capitalismo não assume uma perspectiva de conservação do equilíbrio ecológico dinâmico do sistema, mas escolhe qual meio gera mais lucro. Como refere Marx (1996b, p. 133),

> cada progresso da agricultura capitalista não é só um progresso na arte de saquear o trabalhador, mas ao mesmo tempo na arte de saquear o solo, pois cada progresso no aumento da fertilidade por certo período é simultaneamente um progresso na ruína das fontes permanentes dessa fertilidade. [...] Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda a riqueza: a terra e o trabalhador[34].

O capitalismo apoia-se na herança da cultura patriarcal, da própria tradição judaico-cristã que, posteriormente, tomou a forma científica com a ciência moderna, legitimando ideologicamente a exploração das mulheres, da natureza e de tudo o que diverge dos interesses do centro hegemônico de poder, como classes sociais, etnias, povos e culturas diversos.

3.6 O CAPITALISMO NO PATRIARCADO: O OUTRO LADO DA MOEDA

O capitalismo originou as dicotomias produção/reprodução *versus* trabalho público/trabalho privado, gerando severas consequências nas relações de gênero e diversos problemas para a condição da mulher na sociedade. Por outro lado, surge a possibilidade de organização das mulheres para uma luta específica em comum: o movimento feminista. A partir disso, tem-se a possibilidade de as mulheres conquistarem direitos na sociedade como nunca antes na história da humanidade.

É sabido que, em todas as revoltas, lutas ou revoluções, as mulheres lutaram ao lado dos homens em busca de melhores condições de vida. É o caso da Revolução Francesa, de diversas revoltas camponesas no período feudal e das lutas dos camponeses no século XX no Brasil. Todavia, uma vez alcançada a vitória, as mulheres eram esquecidas, independentemente de sua classe social. Apesar de terem adquirido alguns direitos, posteriormente abolidos com o código civil da Restauração em 1804, as mulheres foram excluídas do direito à política na Revolução

34 Marx critica a exploração capitalista da natureza em relação ao roubo dos nutrientes do solo, sem conservar seus meios de reprodução. Ele ataca o latifúndio como responsável por expulsar a população do campo, criando os "inchaços" nas cidades e, com isso, a própria fratura no metabolismo social, que leva à diminuição da vitalidade do solo. Para o autor, enquanto nas cidades as indústrias exploram os trabalhadores, no campo, o latifúndio explora a terra. A produção capitalista se desenvolve explorando e destruindo as fontes de toda a riqueza: o solo e os trabalhadores (MARX, 1996b).

Francesa. “Son todas ‘ciudadanas pasivas’, junto con los menores, los extranjeros, los más pobres y los locos” (PERROT, 2009, p. 123).

Esse processo de luta coletiva, incluindo homens e mulheres, e direitos exclusivos aos homens levou ao questionamento de algumas mulheres – e até mesmo de alguns homens – por direitos iguais entre os sexos. Essas reivindicações são consideradas hoje como as fundadoras do feminismo:

> Sorprende la simultaneidad de tres textos fundantes: en 1790, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, de Condorcet; en 1791, la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana,* de Olympe de Gouges; en 1792, *Vindicación de los derechos de la mujer,* de Mary Wollstonecraft. Un momento crucial. Un advenimiento, insinuado durante la brecha del Iluminismo y sobre todo de la Revolución Francesa mediante un clásico proceso eruptivo que recuerda el choque de las placas tectónicas y el surgimiento de un tsunami (aunque felizmente menos devastador), que se producirá muchas veces (PERROT, 2009, p. 135).

A introdução massiva de mulheres no mercado de trabalho assalariado em alguns períodos do capitalismo, como o início da Revolução Industrial e Primeira Guerra Mundial, gerou uma mudança de consciência e de atitude nas mulheres. Segundo Perrot (2009), elas ocuparam largamente as fábricas têxteis na primeira Revolução Industrial. Eram trabalhos temporários, entravam quando eram muito jovens (12 ou 13 anos) e permaneciam até se casarem ou engravidarem. Depois que os filhos cresciam, a mulher podia voltar a trabalhar. As condições de trabalho eram muito precárias e as jornadas chegavam a 14 horas diárias. Além do trabalho exaustivo nas fábricas, elas ainda eram responsáveis pelos afazeres domésticos e o cuidado com os filhos. Apesar de trabalharem mais – dentro e fora das fábricas – seus salários eram inferiores aos dos homens. Com isso, surgiu o questionamento: se as mulheres podem trabalhar como os homens, por que não podem ter os mesmos direitos que eles?

Entre 1914-1918, com a saída dos homens para a guerra, as mulheres tiveram que realizar sozinhas todas as tarefas, tanto as tradicionalmente femininas como as masculinas: lavrar a terra e administrar o estabelecimento rural. Segundo Perrot (2009), isso modificou o equilíbrio das famílias e as relações entre os sexos. As mulheres também passaram a migrar mais para as cidades em busca de condições de vida melhores, procurando empregos como domésticas ou nas fábricas (sobretudo têxtil), o que resultou em uma masculinização no campo nesse período (PERROT, 2009).

Nas cidades, as mulheres também precisaram ocupar todas as funções antes exercidas pelos homens, até mesmo nas indústrias armamentistas. Perrot (2009)

menciona que, na França, havia pelo menos 300 mil mulheres trabalhando nesse setor. E esse processo se estendeu no período entre guerras. As mulheres participavam de greves, ocupações de fábricas e tomavam a palavra nas manifestações. O autor afirma que as mulheres parecem ter sido as maiores beneficiárias da guerra, mas o espaço feminino conquistado no período de guerras passou a ser limitado com o fim dos conflitos bélicos:

> Van y vienen, fuman, se toman libertades [as mulheres]. Los hombres critican sus gastos, espían con anhelo sus medias de seda, sospechan de su fidelidad. Ruptura de hábitos y de evidencias, la sexualidad de guerra es problemática. Después de la guerra hay una voluntad de volver al antiguo orden: nacional -con la Cámara de Diputados “bleu horizon”, nacionalista y conservadora-, y familiar. A su regreso, los hombres pretenden encontrar sus prerrogativas de siempre: en el trabajo, donde con frecuencia las mujeres deben cederles su lugar, y en el hogar, donde los reencuentros se tornan difíciles para estas parejas desavenidas. Los divorcios son numerosos (PERROT, 2009, p. 125).

Passada a época das guerras, os novos sistemas políticos colocados em prática na Europa (nazismo, fascismo, franquismo, regime de Vichy na França) tentaram resgatar a antiga ordem familiar e a divisão sexual do trabalho, restabelecendo a mulher como a “rainha do lar”. Mas, as grandes guerras evidenciaram que as “reivindicações das mulheres não esperam mais que uma fissura para surgir. Que o equilíbrio entre os sexos vive sobre um vulcão” (PERROT, 2009, p. 135).

As modificações culturais, políticas, econômicas e ideológicas que surgiram com o capitalismo abriram brechas para as reflexões, contestações e reivindicações das mulheres, dando oportunidade para o surgimento de movimentos autônomos femininos, nos quais as mulheres lutavam por melhorias gerais da sociedade, mas também pela igualdade de direitos entre os gêneros, o que não era possível nos movimentos coletivos mistos, nos quais suas lutas eram consideradas menores em relação a outras, por exemplo, à luta de classes.

Esses movimentos autônomos propiciaram um avanço na luta pelos direitos das mulheres. Com o surgimento de movimentos organizados de mulheres na sociedade, abriu-se para elas a real possibilidade de superar a dominação masculina, ou seja, suplantar a violência simbólica e os *habitus* impostos, fortalecidos e reproduzidos na sociedade, baseados na lógica da dominação dos homens sobre as mulheres.

É importante refletir como ocorreu o processo de início de libertação das mulheres na modernidade através do surgimento dos movimentos sociais femininos organizados. Essa compreensão será fundamental para o objetivo geral desta

pesquisa, uma vez que desejamos investigar se a entrada das mulheres entrevistadas no MMC contribuiu para que essas passassem a manifestar as suas percepções e colocá-las em prática, e específico, como eram as relações de gênero dessas mulheres antes e depois de sua participação no movimento.

4 COMO SUPERAR O PATRIARCADO?

4.1 LIMITES DOS CONCEITOS *HABITUS* E "VIOLÊNCIA SIMBÓLICA" DE BOURDIEU

No início do capítulo 3, introduzimos os conceitos de *habitus* e de violência simbólica, criados por Bourdieu. Também vimos que, para o autor, uma simples tomada de consciência do indivíduo não é suficiente para transformar esses dispositivos que estão incorporados e agem de forma inconsciente nas pessoas. A única forma de romper com a violência simbólica seria uma transformação "radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes" (BOURDIEU, 2015, p. 64). Ou seja, transformar estruturas como escola, família e Igreja, instituições responsáveis pela reprodução dos *habitus* e da violência simbólica em nossas sociedades. Mas, se a tomada de consciência, por si só, não modifica as instituições, o que é necessário para transformá-las?

Como vimos, a passagem do feudalismo para o capitalismo, as lutas e revoluções com a participação das mulheres e a necessidade de mão de obra feminina nas indústrias no período das grandes guerras modificaram as antigas formas dessas mulheres se relacionarem socialmente, gerando questionamentos sobre a situação da mulher na sociedade. Tais questionamentos levaram a reivindicações por direitos iguais entre homens e mulheres e ao surgimento dos movimentos feministas. Nesse sentido, entendemos que os conceitos de Bourdieu, apesar de explicarem como as formas de dominação se perpetuam e são aceitas na sociedade, não elucidam como se dá a mudança no *habitus* da sociedade. Em outras palavras, tais conceitos não explicam o surgimento dos movimentos feministas, a partir dos quais as mulheres rompem com o habitus de subordinação e passam a questionar a sua inferioridade imposta pela cultura patriarcal.

O que leva as mulheres a questionarem sua subordinação, se esse "dispositivo", como afirma Bourdieu (2015), estaria gravado em seus corpos que agiriam

de forma inconsciente, concordando inevitavelmente com a dominação masculina enraizada na cultura? Embora o autor traga um conceito de habitus dinâmico, histórico e social, não conseguimos captar, em sua obra, quais são as causas que provocam sua transformação.[1]

Nesse sentido, entendemos que o processo de consciência apresenta um papel fundamental nas modificações da cultura na sociedade. A mudança no habitus ocorre não apenas devido às transformações materiais e concretas das relações entre homens e mulheres na sociedade nem exclusivamente pela tomada de consciência da população. Na realidade, a junção desses dois fatores propiciaria uma modificação estrutural nas relações de gênero. Essa teoria é explicada de forma clara por Freire (1987) e Iasi (1999).

4.2 A CONSCIENTIZAÇÃO COMO MEIO PARA A LIBERTAÇÃO DAS MULHERES

Neste item buscaremos entender o que é a consciência e o processo de conscientização a partir da análise das teorias de Marx (2008, 2009), Freire (1987) e Iasi (1999). Esses conceitos também servirão de base para compreendermos o processo de conscientização das mulheres camponesas entrevistadas nesta pesquisa.

O processo de conscientização, segundo Freire (1987) e Iasi (1999), é o meio através do qual os seres humanos avançam na busca de sua libertação, colocando fim à sociedade opressora. Embora esses autores tenham construído suas teorias com base na luta de classes, seus conceitos são igualmente válidos para pensarmos a luta contra a opressão feminina na sociedade. Através da conscientização, as mulheres avançam em suas lutas e podem se emancipar cada vez mais, rumo a uma sociedade mais justa.

4.2.1 O que é a consciência?

Em Pedagogia do oprimido (1987), Paulo Freire trabalha com o conceito de conscientização. Ao buscar um método para uma educação libertadora

1 Por outro lado, o conceito de ideologia também nos pareceu limitado para explicar os processos através dos quais as formas de dominação são transmitidas e reproduzidas de uma geração a outra. Esse conceito não adentra nos mecanismos que levam "ao funcionamento sistemático do corpo socializado" (BOURDIEU, 1989, p. 62), porque está vinculado com os processos mentais e não faz referência a "costumes corporizados". Porém, essas limitações tanto no conceito de *habitus* como no de ideologia podem significar limitações da própria pesquisadora: de não ter conseguido se aprofundar mais nas obras, seja de Bourdieu, seja de Marx, no tempo previsto para o término da pesquisa.

como alternativa à educação vigente (a educação "bancária"[2]), o autor explica o processo de conscientização.

Segundo Freire (1987), a consciência não é um mero depósito no qual as informações são despejadas. A inserção de um objeto na consciência não significa que este tenha sido compreendido pela mente. Exemplificando, o fato de eu estar diante de uma mesa e essa mesa estar presente em minha mente não significa, necessariamente, que eu tenha consciência dela. Segundo o autor, a consciência se forma com a intencionalidade, na comunicação.

Para Freire (1987, p. 36), a educação bancária "não distingue presentificação à consciência de entrada, na consciência. Os objetos estão presentes à minha consciência e não dentro dela. Tenho a consciência deles, mas não os tenho dentro de mim". É apenas na comunicação que a vida humana ganha sentido. Um pensar só é autêntico na autenticidade de outro pensar, mediatizados pela realidade, ou seja, na intercomunicação. Nesse sentido, o pensar consciente não poderia ser imposto. A educação problematizadora responde "à essência do ser da consciência", que seria sua intencionalidade, seja voltada a objetos ou sobre si mesma (FREIRE, 1987, p. 31).

A consciência seria, portanto, um caminho para algo que será apreendido através de ideias. Quando os seres humanos passam a refletir sobre eles mesmos e o mundo, seu campo de percepções aumenta e o que antes estava apenas presente em suas mentes começa a ser percebido de outra forma. Conforme Freire (1987, p. 41),

> O que antes existia como objetividade, mas não era percebido em suas implicações mais profundas e, às vezes, nem sequer era percebido, se "destaca" e assume o caráter de problemas, portanto, de desafio. A partir deste momento, o "percebido destacado" já é objeto da "admiração" dos homens, e, como tal, de sua ação e de seu conhecimento.

2 A educação "bancária" surgiu para estar a serviço das elites, sendo um instrumento de opressão, para formar seres sem pensamento crítico, que se conformariam com a realidade de sua sociedade sem se questionarem sobre seus fundamentos e sua opressão, naturalizando todas as relações, sem a possiblidade de mudanças. Ou seja, seria uma educação para formar seres heterônomos, que apenas seguiriam as normas vigentes. A educação libertadora e problematizadora faz um movimento contrário, ao tomar como ponto de partida o questionamento de sua própria realidade e das opressões na sociedade. A educação libertadora, antes de tudo, questiona, problematiza e, a partir disso, o sujeito passa a se surpreender com sua falta de conhecimento, buscando saber sempre mais. Nesse processo, os mecanismos de opressão da sociedade começam a ser desvendados, a partir da reflexão crítica feita sobre a realidade e isso leva à própria transformação da prática dos sujeitos. Assim, a educação para a liberdade é também uma educação para a revolução social, visto que parte da prática, tem a prática como objetivo e volta a incidir sobre a prática, após a reflexão teórica que se faz sobre ela (FREIRE, 1987).

Só é possível chegar ao processo de conscientização através da comunicação, que faz parte do próprio ato cognoscente da consciência. O único meio através do qual é possível desvelar a realidade é desmitificando-a. Para Freire (1987, p. 39), “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo. Mediatizados pelos objetos cognoscíveis [...]”.

Uma compreensão similar é encontrada em Marx e Engels (2009, p. 43-44):

> [...] descobrimos que o homem também tem “consciência”. Mas também, logo de início, não como consciência “pura”. O “espírito” tem consigo de antemão a maldição de estar “preso” à matéria, a qual nos surge aqui na forma de camadas de ar em movimento, de sons, numa palavra, da linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real prática que existe também para outros homens e que, portanto, só assim existe também para mim; e a linguagem só nasce, como a consciência, da necessidade, da necessidade orgânica do intercâmbio com outros homens.

Para os autores, a consciência também está relacionada à linguagem e, portanto, à comunicação. E ambas só surgem devido à necessidade que os seres humanos têm de conseguir a cooperação de seus semelhantes para sobreviver. Desde sua origem, a consciência é um produto social. Assim, “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p. 47). Ou seja, as vivências e as relações materiais nas quais os seres humanos estão envolvidos condicionam sua consciência.

Contudo, os textos de Marx levam à impressão de que existe um determinismo, através do qual a consciência só muda quando as condições materiais se modificam. E isso seria exatamente o oposto do que Freire (1987) explica em sua pedagogia. Mas, segundo Andrioli (2007, p. 54), a teoria marxista nos traz uma outra perspectiva: “Ao invés de entender que a consciência das pessoas precisa ser mudada para mudar a sociedade ou, por outro lado, absolutizar a tese de que é necessário mudar as condições materiais para mudar as pessoas, com a teoria marxista, ambas as teorias encontram seu momento de síntese.”

Essa afirmação é corroborada por Florestan Fernandes (2008, p. 25):

> Outras consequências do método introduzido por Marx [...] são: a noção de determinismo: existe regularidade nos fenômenos sociais, mas a vontade humana intervém nos acontecimentos históricos – só na natureza ocorre o inevitável; em O 18 Brumário de Luís Bonaparte escreveu a esse respeito: “os próprios homens fazem a sua história, mas não a fazem arbitrariamente, e sim em certas condições determinadas”.

Há uma relação constante entre as condições materiais objetivas, a formação da consciência, a reflexão que os seres humanos fazem de sua realidade e a transformação prática dessa realidade. Esse processo é compreendido como práxis: o constante diálogo entre prática e teoria.

4.2.2 O processo de consciência para Mauro Iasi

A concepção de consciência de Iasi (1999) difere da de Freire (1987). Para Freire (1987), as relações sociais podem causar impactos no modo de produção através da educação, ou seja, seria possível transformar a consciência através da educação, mesmo no sistema capitalista. Há uma esperança no sujeito humano e espaço para a autonomia. O autor também acredita que todas as relações sociais precisam ser modificadas, não somente as de produção.

Para Iasi (1999), o modo de produção permanece decisivo na determinação das relações sociais e o processo de consciência seria apenas uma ponte para um fim maior, que seria a tomada do poder político para a transformação efetiva do modo de produção. A consciência revolucionária só seria possível no processo revolucionário.

Embora possuam diferenças, as explicações sobre como ocorre o processo de consciência para os dois autores possuem uma base marxista. Para Marx (2009), o início da consciência humana ocorre com a percepção da necessidade de se relacionar com seus semelhantes. Essa seria a consciência tribal, que se modifica com o aumento de produtividade, da multiplicação das necessidades e do aumento da população. Com o surgimento da divisão do trabalho, material e espiritual, "a consciência é capaz de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria 'pura', da teologia, da filosofia, da moral etc." (p. 45). Para o autor,

> [...] a força de produção, o estado da sociedade e a consciência – podem e têm de cair em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, mais a realidade de a atividade espiritual e a atividade material, a fruição e o trabalho, a produção e o consumo caberem a indivíduos diferentes (MARX, 2009, p. 46).

A partir dessa contradição, podem surgir novas formas de consciência. Para discorrer sobre a "primeira forma de consciência", Iasi (1999) recorre à Freud, explicando que a consciência se forma através da interiorização das relações vividas pelos indivíduos em uma sociedade. Primeiramente, seríamos guiados apenas pelo *Id* (princípio do prazer), que consiste na força de nossos impulsos vitais. Uma vez que inseridos em relações sociais, surge um novo elemento em

nosso psiquismo que será responsável pela parte consciente de nossa mente: o *Ego*, princípio da realidade. Além disso, também somos regidos pelo *Superego*, que seria o componente inibidor, atuando de forma contrária ao princípio de prazer. O *Superego* seria um elemento "hipermoral", que seguiria o "princípio do dever", agindo segundo heranças culturais, relacionadas a valores e regras de conduta transmitidos pela família e pela sociedade. Iasi (1999, p. 19) explica que:

> [...] aquilo que é visto pela pessoa em formação como mundo externo, como objetividade inquestionável, portanto como realidade, é apenas uma forma particular historicamente determinada, de se organizar as relações familiares. No entanto este caráter particular não é captado pelo indivíduo que passa a assumi-lo como natural. Assim o indivíduo interioriza estas relações, as transforma em normas, estando pronto para reproduzi-las em outras relações através da associação.

Ou seja, na primeira forma de consciência prevalece "a percepção da parte pelo todo, onde o que é vivido particularmente como uma realidade pontual torna-se 'a realidade' (ultrageneralização)" (IASI, 1999, p. 21).

Paulo Freire (1987) aborda essa forma de consciência quando trata do "medo da liberdade". A situação concreta das sociedades estrutura o pensamento que se forma dentro dessa sociedade.[3] Embora desejem se humanizar, por estarem condicionadas por estruturas que as oprimem, as pessoas acabam perseguindo o ideal de se tornarem opressoras também. Ao invés de buscarem libertação, buscam a identificação com o(a) opressor(a).

Ao buscarem essa identificação com o(a) opressor(a), os oprimidos também seguem suas pautas e, dessa forma, temem a liberdade.[4] Pois, ao negarem o(a) opressor(a) e suas regras, surge um espaço vazio que precisaria ser preenchido com novas pautas. Cria-se o espaço da autonomia, sendo necessário estabelecer suas próprias normas e metas, o que implica em uma responsabilidade

---

3 "As relações pais-filhos, nos lares, refletem, de modo geral, as condições objetivo-culturais da totalidade de que participam. E, se estas são condições autoritárias, rígidas, dominadoras, penetram os lares, que incrementam o clima da opressão. Quanto mais se desenvolvem estas relações de feição autoritária entre pais e filhos, tanto mais vão os filhos, na sua infância, introjetando a autoridade paterna. [...] Esta influência do lar se alonga na experiência da escola. Nela, os educandos cedo descobrem que, como no lar, para conquistar alguma satisfação, têm de adaptar-se aos preceitos verticalmente estabelecidos. E um destes preceitos é não pensar. Introjetando a autoridade paterna através de um tipo rígido de relações, que a escola enfatiza, sua tendência, quando se fazem profissionais, pelo próprio medo da liberdade que neles se instala é seguir os padrões rígidos em que se deformaram" (FREIRE, 1987, p.88).

4 Segundo Paulo Freire (1987), um dos problemas para o processo de conscientização dos indivíduos é o "medo da liberdade", do perigo que a consciência crítica traria (que seria considerada anárquica e conduziria à desordem). Todavia, essas pessoas que temem a liberdade, segundo o autor, não se expressam dessa forma. Ao contrário, posicionam-se como se estivessem defendendo a liberdade. Contudo, o que estão defendendo na verdade é a manutenção do *status quo*, que é ameaçado com o processo de conscientização.

por parte daqueles que lutam por sua liberdade. Surge, portanto, o "medo da liberdade", dado que, na sociedade opressora, os(as) oprimidos(as) não foram condicionados(as) a criar, mas apenas a seguir ordens. A possibilidade de negar o que lhes é imposto gera o medo da desordem, da anarquia.

Iasi (1999) explica que essa primeira forma de consciência se expressa como alienação, sendo alvo fácil para o domínio da ideologia. O autor afirma que a ideologia é a expressão através de ideias, da materialidade das relações de produção em uma sociedade. As condições materiais objetivas das relações sociais estão dadas e a ideologia apenas as legitima. Como as relações objetivas existem, os seres humanos tendem a concordar com essas ideias sem questioná-las.[5]

Esse discurso dominante seria a ideologia, que busca manter, através da explicação racional, o bom funcionamento das relações opressoras existentes como se fossem naturais e impossíveis de serem alteradas (IASI, 1999). O "medo da liberdade", proposto por Freire (1987), é justamente o temor de desafiar não só as ideias dominantes, mas a própria realidade objetiva das relações sociais, que foram historicamente determinadas. Trata-se do medo de se colocar como um novo sujeito nesse cenário, agora como criador(a) de sua própria história.

Segundo Iasi (1999), essa primeira forma de consciência pode ser superada, devido às contradições entre a realidade objetiva e o discurso ideológico. Novas relações surgem e o indivíduo não consegue mais explicá-las através da antiga ideologia e dos antigos valores, o que leva a uma crise. O autor afirma:

> Eis aqui uma contradição insolúvel da sociedade capitalista: enquanto as forças produtivas devem constantemente desenvolver-se, as relações sociais de produção e sua manifestação e justificativa ideológica devem permanecer estáticas em sua essência. Com o desenvolvimento das forças produtivas, acaba por ocorrer uma dissonância entre as relações interiorizadas como ideologia e a forma concreta como se efetivam na realidade em mudança. É o germe de uma crise ideológica (IASI, 1999, p. 31).

Surge, então, "a segunda forma de consciência", a consciência em si, que corresponde ao início da superação da alienação e que só ocorre quando o indivíduo passa a fazer parte de um grupo. A identificação de uma injustiça na sociedade de forma individual pode levar a um questionamento do indivíduo sobre os valores e normas dessa sociedade, mas não a sua convicção de que seja

5 "Quando, numa sociedade de classes, uma delas detém os meios de produção tende a deter também os meios para universalizar sua visão de mundo e suas justificativas ideológicas a respeito das relações sociais de produção que garantem sua dominação econômica. As ideias da classe dominante são em cada época as ideias dominantes. Esta universalização da visão de mundo da classe dominante se explica não apenas pela posse dos meios ideológicos e de difusão, mas também e fundamentalmente pela correspondência que encontra nas relações concretas assumidas pelos indivíduos e classes" (IASI, 1999, p. 24).

preciso buscar a transformação. A consciência em si seria, portanto, a consciência de reivindicação (IASI, 1999).

Essa segunda forma de consciência também passa por contradições, que abrirão caminho para a consciência revolucionária. Por mais que a "consciência em si" identifique opressões na sociedade e, enquanto grupo, busque modificá-las, ela ainda se baseia na vivência de relações imediatas. Essa consciência percebe apenas parte da contradição do sistema, "a pessoa ainda trabalha, age, pensa sob a influência dos valores anteriormente assumidos, que apesar de serem parte da mesma contradição, continuam sendo vistos pela pessoa como naturais e verdadeiros" (IASI, 1999, p. 36).

Iasi (1999) explica que quem reivindica, ainda reivindica para alguém, dentro de um mesmo sistema de normas e valores. Nesse sentido, a "consciência em si" deveria transformar-se em "consciência para si": "conceber-se não apenas como um grupo particular com interesses próprios dentro da ordem capitalista, mas colocar-se diante da tarefa histórica da superação desta ordem" (p. 38). A "consciência para si" seria a constatação de que a sociedade como um todo precisa ser transformada. "A consciência assume uma dimensão que não tem como se realizar dentro dos limites do pensamento, arvorando-se, necessariamente, pelo campo da prática. Por isso o indivíduo que se torna consciente é antes de tudo, um novo indivíduo em conflito" (p. 43).

Embora Iasi (1999) trabalhe com a questão da luta de classes, esse esquema também pode ser compreendido dentro da luta feminista. Por exemplo: a primeira forma de consciência, a alienada, ocorreria quando as mulheres assumem como natural as relações machistas na sociedade e as reproduzem sem contestação. Essa forma de consciência estaria amparada pelas relações objetivas e pela ideologia que legitima essas relações como normais.

Todavia, começam a surgir contradições entre as formas de viver e as explicações para essas relações. E temos como exemplo, a passagem do feudalismo para o capitalismo, quando as mulheres passaram a trabalhar fora de casa como muitos homens e, mais adiante, quando sua mão de obra passou a ser amplamente empregada no período da Primeira Revolução Industrial. Nesse momento, as mulheres perceberam que trabalhavam mais que os homens, ganhavam menos do que estes e não tinham nenhum direito político na sociedade.

Assim, quando as mulheres começam a se organizar em grupos, surge a "consciência em si", a consciência enquanto "classe de mulheres" na sociedade e estas passam a lutar por pautas específicas, como o sufrágio feminino. Contudo, essa luta ainda se conforma com o sistema como um todo, sem questionar as bases da sociedade patriarcal, que formam a lógica da dominação. Quando as

mulheres percebem que não basta ter o direito ao voto para que a sua situação de opressão finde, surge a "consciência para si", ou seja, a consciência de que é preciso transformar a sociedade como um todo, seus valores, suas normas, suas instituições (família, escola, Igreja etc.).

4.2.3 A conscientização para Paulo Freire

Da mesma forma que Iasi (1999), Freire (1987) também compreende que existe um processo a partir do qual um estágio de consciência avança para outro, tornando-se cada vez mais profundo e menos alienado. O autor trabalha com as noções de "consciência real" e "consciência máxima possível". A "consciência real" refere-se ao estágio no qual os seres humanos ainda não possuem uma compreensão crítica da totalidade e a captam de forma fragmentada sem conseguir reconhecer a interação entre essas partes em sua totalidade. "E não o podem porque para conhecê-la [a totalidade], seria necessário partir do ponto inverso". Isto é, seria indispensável, primeiro, ter a visão totalizada do contexto para, na sequência, "separarem ou isolarem os elementos ou as parcialidades do contexto, através de cuja cisão voltariam com mais claridade à totalidade analisada. [...] Daí que seja a conscientização, o aprofundamento da tomada de consciência, característica, por sua vez, de toda emersão" (FREIRE, 1987, p. 58).

No estágio da "consciência real", os seres humanos estariam limitados. Para Freire (1987), pensar para além das "situações limites" corresponde ao "inédito viável", uma transformação possível, mas inédita. Segundo o autor, os seres humanos, imersos na "consciência real", encontram-se sob estruturas de opressão da sociedade e não conseguem vislumbrar mudanças. O "inédito viável" só se concretiza através da "ação editanda", que só é percebida quando avançamos em nosso estágio de consciência.

Através da pedagogia da libertação[6], os sujeitos podem avançar em seus estágios de consciência. Esse processo de conscientização ocorre através da própria busca do tema gerador da discussão, que é construído juntamente entre educadores(as) e educandos(as). Freire (1987, p. 63) explica:

6 Freire (1987) coloca que esse processo de conscientização seria possível através da pedagogia do oprimido, explicada em seu livro. Eis que surge uma questão central: se essa pedagogia para ser posta em prática na sociedade necessita de poder político, poder que os oprimidos não têm, como realizar essa educação antes de se fazer a revolução? O autor diferencia, então, a educação sistemática das escolas dos trabalhos educativos que devem ser realizados com os oprimidos, em sua organização nos trabalhos de base, nos movimentos sociais. Primeiramente, é apenas esse trabalho de base, realizado com os oprimidos, que vai comprometendo-os com a práxis, que pode ser feito. Posteriormente, através da ação-reflexão desses oprimidos, poderíamos ter a esperança de uma modificação mais estrutural da sociedade, logo, da educação e de sua pedagogia.

> No processo da descodificação os indivíduos, exteriorizando sua temática, explicitam sua 'consciência real' da objetividade. Na medida em que, ao fazê-lo, vão percebendo como atuavam ao viverem a situação analisada, chegam ao que chamamos antes de percepção da percepção anterior. Ao terem a percepção de como antes percebiam, percebem diferentemente a realidade, e, ampliando o horizonte do perceber, mais facilmente vão surpreendendo, na sua "visão de fundo", as relações dialéticas entre uma dimensão e outra da realidade. [...] Promovendo a percepção da percepção anterior e o conhecimento do conhecimento anterior, a descodificação, desta forma, promove o surgimento de nova percepção e o desenvolvimento de novo conhecimento.

Nesse processo, os seres humanos se deparam com o reconhecimento de sua desumanização como uma realidade histórica e, ao reconhecer isso, passam a se questionar sobre os meios para a sua humanização, colocando-se em um "permanente movimento de busca" (FREIRE, 2017, p. 40). A desumanização, apesar de ser um "fato concreto", não seria um "destino dado", mas: "resultado de uma ordem injusta que gera a violência dos opressores e esta, o ser menos" (p. 41).

Os(as) oprimidos(as) teriam a tarefa histórica de, não apenas libertarem a si próprios(as), mas, ao se libertarem, libertarem também os(as) opressores(as). Dessa forma, a humanidade como um todo se humanizaria. "Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos" (FREIRE, 1987, p. 17). Como são os(as) oprimidos(as) que sentem os efeitos da opressão, apenas eles(as) poderiam compreender verdadeiramente o significado terrível da sociedade opressora e a necessidade de se libertarem da dominação. Apenas quando reconhecem a necessidade de lutar pela libertação, que a liberdade passa a ser possível. A identificação da relação dialética com o(a) opressor(a), por si só, não é o suficiente para a libertação do(a) oprimido(a). O único caminho para se alcançar a liberdade seria o da práxis.

Quando falamos em práxis, falamos necessariamente em dialética. A práxis seria a interação entre teoria (reflexão) e prática (ação), de modo que uma transforme a outra, modificando, consequentemente, nossa própria existência. Da mesma forma, não é possível mencionar práxis, sem tratar de objetividade e subjetividade. Tais conceitos estão intrinsecamente relacionados: a objetividade sem a subjetividade seria "o mundo sem seres humanos" (objetivismo), e a subjetividade sem a objetividade, seria "os seres humanos sem mundo" (subjetivismo).[7] Para Freire (1987, p. 37),

7 "É que não haveria ação humana se não houvesse uma realidade objetiva, um mundo como "não eu" do

> A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são os produtores desta realidade e se esta, na "inversão da práxis", se volta sobre eles e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens.

A superação da opressão só é possível pela práxis porque esta permite a inserção crítica dos(as) oprimidos(as) na realidade opressora, objetivando-a e atuando sobre ela. Ou seja, a dominação só é suplantada quando a ação é mais do que só "um puro fazer", mas é um fazer que possui um sentido, uma reflexão anterior sobre "o que fazer" e "porque" fazer.

Percebemos, portanto, que os movimentos sociais apresentam um papel fundamental no processo de conscientização das pessoas, pois, se as estruturas formadoras dos indivíduos na sociedade (escola, Igreja e família) ainda se encontram sob a influência das formas de dominação concretas e ideológicas das elites, então, apenas com o trabalho questionador dos movimentos sociais é que as pessoas podem começar a descobrir as tramas do mundo opressor em que vivem e passar a lutar por transformações.

Dentro dos movimentos feministas é comum encontrarmos o termo "empoderamento" para explicar o processo através do qual as mulheres vão avançando em sua libertação da dominação masculina na sociedade. Esse conceito[8] assemelha-se ao processo de conscientização descrito anteriormente. Todavia, através do uso desse conceito, o feminismo detalha aspectos importantes que não estão explícitos no processo de conscientização.

4.3 O EMPODERAMENTO

O termo empoderamento[9] passou a ser utilizado pelo feminismo quando a ideia de "poder" adquiriu importância, seja para os movimentos sociais como para as(os) acadêmicas(os) (LEÓN, 2000). Para Kirkwood (1986, p. 202),

---

homem, capaz de desafiá-lo; como também não haveria ação humana se o homem não fosse um "projeto", um mais além de si, capaz de captar a sua realidade, de conhecê-la para transformá-la" (FREIRE, 1987).

8 Não para todos as(os) autoras(es) que trabalham com esse termo, mas para algumas autoras feministas relevantes para nossa pesquisa, como León (2000), Kirkwood (1986), Mosedale (2005), Lagarde (2012), Stromquist (1995).

9 O termo empoderamento surgiu nos Estados Unidos, em 1960, através dos movimentos por direitos dos afrodescendentes. A busca do "poder negro" era uma estratégia de reivindicações. Em 1970, as feministas acolheram esse conceito e o desenvolveram em suas teorias e práticas. A segunda onda do feminismo passou a discutir não só a importância e a historicidade das relações de poder, mas como este está presente em todos os níveis da sociedade e como as mudanças devem ocorrer em todos os tipos de relações sociais, se buscamos transformar as relações de gênero, tendo em vista que estas estão baseadas no exercício do poder (LEÓN, 2000).

> Em primeiro lugar, o poder não é, o poder se exerce. E se exerce em atos, em verbo. Não é uma essência. Ninguém pode tomar o poder e guardá-lo em uma caixa forte. Conservar o poder não é tê-lo coberto, nem preservá-lo de elementos estranhos, é exercê-lo continuamente; é transformá-lo em atos repetidos ou simultâneos de fazer, e de fazer que outros façam ou pensem. Tomar o poder é tomar a ação – a ideia e o ato [...] (tradução nossa).

Para León (2000), empoderamento permite que o sujeito se torne ativo, através de suas próprias ações. Ele conduz à autonomia individual, estimula a resistência e a organização social coletiva. Para as mulheres, os processos de empoderamento consistem em uma busca do fim da ideologia patriarcal, da transformação das estruturas que reforçam a discriminação de gênero e da desigualdade social. Além disso, é um esforço para que as mulheres compreendam a existência de uma ideologia que legitima a dominação masculina e passem a criar uma nova imagem de si, com novas crenças sobre suas potencialidades e direitos, superando qualquer sentimento de inferioridade.

Um dos equívocos na discussão sobre esse conceito é compreender o empoderamento como um processo individual, pensando apenas em sujeitos autônomos, seguros de si, ocultando os aspectos da influência social dos direitos legais e de poder político, desconhecendo as relações entre as estruturas de poder e a vida cotidiana e desconectando as pessoas do contexto político e social. Dessa forma, o empoderamento desconectado do seu contexto histórico e das ações coletivas em processos políticos pode se tornar mera ilusão (LEÓN, 2000).

O empoderamento é o responsável pela transformação das mulheres de objetos para sujeitos, permitindo que tenham autonomia e eliminando todas as formas de servidão e condições opressivas. Trata-se de um processo que ocorre pela própria vontade das mulheres de abandonarem a inferiorização, a sujeição, a tutela e a submissão. Mas trata-se também de um processo social, que implica na transformação da sociedade, do Estado e da cultura. Lagarde (2012) pontua que a chave do empoderamento seria a construção que consolida condições, recursos e bens para o desenvolvimento das mulheres e seu sustento por parte da sociedade, o Estado e a cultura. A autora refere que:

> A dimensão prática do empoderamento é lograr que as mulheres não fraquejem, não sejam vítimas de chantagem e de hostilidade emocional e ideológica, não se exponham à violência, aprendam a proteger-se e a evitá-la, e que ao enfrentar os desafios não só se mantenham, senão que se aprofundem e avancem em suas convicções e seus novos objetivos (LAGARDE, 2012, p. 137, tradução nossa).

Entendemos que a dimensão prática do empoderamento relaciona--se à coragem desenvolvida pelas mulheres que passam a ter consciência das opressões que vivem e a convicção na necessidade de transformar essa realidade. Uma vez que se questionam os costumes, os valores tradicionais e patriarcais, a sociedade se torna hostil, pois a dominação masculina é ameaçada (LAGARDE, 2012).

Empoderar-se, segundo Lagarde (2012), é incorporar a sua experiência e avanços e transformar sua própria subjetividade, ampliando a visão de mundo, aumentando as capacidades e habilidades e adquirindo segurança e força. Para a autora, "A conexão entre os processos pessoais e coletivos pode ser direta ou indireta, mas é interativa e vai se sedimentando em sua vida e em seu âmbito social e cultural" p. 138). Portanto, empoderar-se não é um processo apenas individual nem exclusivamente coletivo, mas envolve ambas as esferas.

Tornar-se sujeito de si não é um processo só coletivo ou só individual. A sociedade pode até conceder autonomia aos indivíduos, mas a forma como cada pessoa criará normas para si própria dependerá de sua consciência. Se a mulher não tiver consciência das opressões de gênero, mesmo que ela tenha autonomia para agir como quiser, ela permanecerá condicionada à moral dominante, patriarcal e continuará reproduzindo essa forma de pensar e de agir. E, nessa perspectiva, Lagarde (2012, p. 143) trata da autonomia:

> A autonomia, como dimensão do empoderamento requer a capacidade crítica e inventiva de gerar e aprender uma visão do mundo alternativa que sustente uma nova normatividade; requer concretizar-se na própria existência e no mundo imediato para conviver com novas normas que não coincidem com as hegemônicas. A autonomia é a capacidade de dotar-se de normas próprias em atenção a uma visão própria do mundo. Para o feminismo, passa pela construção de uma eticidade própria, de atuar, viver e nos relacionarmos de acordo com outro sistema valorativo criado para desmantelar a moral patriarcal.

A autora também aborda a questão da legitimidade: as mulheres e os grupos em que estão inseridas não esperam uma legitimidade externa para que possam agir. Elas mesmas se legitimam e, com suas ações, aos poucos, vão adquirindo legitimidade, ou não, perante a sociedade. De qualquer modo, o mais importante é a autoridade que elas atribuem a si próprias para reger suas vidas e ações, independentemente das opiniões externas.

Ao enfrentar os desafios, as mulheres se empoderam. Nos grupos, movimentos e organizações, elas criam experiências, conhecimentos, vínculos sociais, autovalorizações, autoestimas, visibilizações, interlocuções e poderes

transformadores que se acumulam. Isso impacta a subjetividade dessas mulheres, gerando novas invenções, criações de novas experiências. Para Lagarde (2012), aprender, imaginar e criar são poderes específicos, engendrados a partir do enfrentamento dos desafios vitais. São características subjetivas produzidas pelo empoderamento e que, ao mesmo tempo, geram mais empoderamento, seja pessoal ou social, atingindo também outras mulheres.

Até aqui, a noção de empoderamento não é muito diferente do processo de consciência descrito nos itens anteriores. Todavia, além dos elementos relacionados à tomada de consciência, algumas feministas trazem outros aspectos importantes. Por exemplo, quando discutimos sobre a passagem da consciência alienada para a consciência reivindicativa/de classe não explicitamos a extrema importância do desenvolvimento da autoestima nesse processo. Da mesma forma, não está explícito como o aumento do poder econômico pode retroalimentar o processo de conscientização, pois, quando os indivíduos adquirem autonomia financeira, são libertos de algumas amarras que limitavam suas práticas e reflexões (sua práxis).

Mosedale (2005) divide o poder em: poder *sobre*, poder *de dentro*, poder *para* e poder *com*. O poder *sobre* é o poder que um indivíduo exerce sobre o outro, oprimindo-o, dominando-o e subordinando-o. Trata-se de um poder que gera conflitos, pois o opressor obriga o oprimido a fazer algo contra sua vontade. A outra face desse poder é a manipulação desenvolvida para que o oprimido não enxergue a dominação, evitando conflitos. Mosedale (2005, p. 250) aborda a "capacidade de impedir que certas pessoas ou questões entrem para a arena de tomada de decisões. Esta dimensão do poder está em causa com as regras e métodos de legitimação de algumas vozes e de descrédito de outras." A autora define esse poder como de "soma zero", pois o ganho só existe quando o outro perde. Por outro lado, um poder de "soma positiva" seria aquele que geraria ganho, sem que isso significasse necessariamente a perda de poder de outros.[10]

O poder de dentro refere-se ao processo de formação da autoestima e da autoconfiança. Mosedale (2005) pontua que todo poder se iniciaria a partir dele. Os sentimentos de inutilidade são comuns no universo feminino, constituindo uma barreira para o empoderamento das mulheres. O poder para aumentaria

10 É preciso desenvolver um olhar mais amplo de sociedade e das relações humanas como um todo. Se olhar individualmente, não compreendemos o que a autora trata como soma zero, uma vez que o opressor estaria "ganhando" mais poder quando desempodera o outro. Mas, se olharmos a partir de uma perspectiva de coletivo, podemos observar que a soma é zero porque, mesmo que um tenha ganhado, o outro perdeu. Por outro lado, quando o ganho de poder não exclui o poder alheio, então há ganhos para o coletivo como um todo. Trata-se de uma concepção de sociedade coletiva e solidária e não individualista e competitiva.

as capacidades de uma pessoa para que ela desenvolva a autonomia, sem que isso tire o poder de outrem. Exemplo disso, seria o aprendizado de novas habilidades, como ler e escrever. O poder com diz respeito à ação coletiva. A autora coloca que é preciso reconhecer que se alcança muito mais através de ações coletivas do que individuais (MOSEDALE, 2005).

Para Stromquist (1995), o empoderamento assume um sentido emancipatório, uma vez que possibilita a superação da dependência de intermediários para ações em busca de satisfação de necessidades. Além disso, ultrapassa a preocupação individual, proporcionando uma análise coletiva dos direitos humanos e da justiça social. Assim como a subordinação, o empoderamento também tem várias faces, sendo constituído pelos componentes: cognitivo, psicológico, político e econômico (STROMQUIST, 1995).

O componente cognitivo está relacionado com a tomada de consciência das condições e causas da subordinação nos níveis macros e micros da sociedade, abandonando-se velhas crenças e tomando-se conhecimento de direitos legais adquiridos. O componente psicológico refere-se ao desenvolvimento de sentimentos de autoestima e autoconfiança, importante para que as mulheres percebam que podem atuar em todos os espaços (STROMQUIST, 1995). Para a chilena Julieta Kirkwood (1986), a cultura patriarcal não só desempoderou as mulheres, como aniquilou qualquer desejo de poder nestas. Assim, há uma necessidade urgente de um des-submetimento da própria vontade, de deslegitimar os privilégios exclusivamente masculinos, que privam as mulheres do poder. Para tanto, é essencial que tabus sejam quebrados e que se adotem práticas comunitárias que rompam com a "individualidade normativa" (KIRKWOOD, 1986).

O componente econômico requer o engajamento das mulheres nas atividades produtivas, sendo necessários programas que auxiliem no processo de geração de renda para as mulheres. Por fim, o componente político envolve a capacidade de analisar o ambiente em termos políticos e sociais, organizar-se e mobilizar-se para mudanças sociais, pois as consciências individual e coletiva podem gerar transformações sociais (STROMQUIST, 1995).

5 O MMC E O REASSENTAMENTO SÃO FRANCISCO DE ASSIS

5.1 O MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS (MMC)

As origens do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) no Paraná remontam à formação do Movimento Popular de Mulheres do Paraná (MPMP), criado em 1981 e composto por mulheres do campo e da cidade. Em 1996, as mulheres do campo separaram-se desse movimento, formando um grupo específico de mulheres rurais, a Organização de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Paraná (OMTR). Em 2004, a OMTR uniu-se a outras organizações e movimentos autônomos de mulheres do campo do Brasil, originando o Movimento de Mulheres Camponesas. A história mais detalhada desse processo pode ser encontrada em Gadelha *et al*. (2017).

No final da década de 1970, mas com mais força na de 1980, formaram-se no Brasil diversas organizações autônomas de mulheres do campo, pois havia a necessidade de se construir espaços exclusivos para as mulheres, não só para discutir temas desvalorizados nos movimentos mistos, como as relações de gênero, violência contra a mulher, direitos das mulheres etc., mas também para que elas se sentissem à vontade para expor seus problemas. Como vimos, nossa cultura patriarcal reproduz o *habitus* de que as mulheres devem ser passivas e obedientes aos homens, não devendo emitir opiniões ou participar de discussões. Isso fazia com que as mulheres não se sentissem seguras para debater suas questões diante da presença masculina, principalmente quando se tratava do relato de situações de violência. Como falar de violência diante do agressor?

Tendo isso em vista, a formação desses movimentos autônomos foi um grande avanço, dando voz às mulheres, que passaram a dialogar sobre seus problemas em comum e puderam, finalmente, ser ouvidas. A criação desse espaço de acolhimento, escuta e trocas é, sem dúvidas, uma das maiores forças dessas organizações, pois é através desse espaço que elas começam a perceber que podem ser sujeitos de sua própria história.

A organização das mulheres do campo levantava os problemas específicos que as camponesas sofriam. Na década de 1980, surgiu com força o debate sobre a previdência social. As camponesas não tinham direito à aposentadoria. Na luta por esse direito, as mulheres se depararam com muitas outras contradições: elas não tinham direito à aposentadoria porque não eram consideradas trabalhadoras. Assim, a luta adquiriu mais uma bandeira: o reconhecimento das camponesas como classe trabalhadora. Na busca por direitos, outra contradição mais gritante se desvelou: as mulheres sequer tinham documentos! Dessa forma, os movimentos de mulheres do campo realizaram uma grande campanha para proporcionar a documentação da mulher rural, visto que, sem documentos, elas não conseguiriam acessar os direitos pelos quais lutavam.

Inicialmente motivadas pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e pelas Pastorais da Terra, vinculadas à Teologia da Libertação, essas mulheres passam a refletir sobre sua realidade, buscando transformá-la. As diversas organizações que, posteriormente, se unificaram no MMC Brasil tiveram muita influência das CEBs e das Pastorais. Embora a pauta principal na década de 1980 tenha sido os direitos previdenciários, a documentação e o reconhecimento da trabalhadora rural, outras discussões também eram realizadas nesses movimentos, como a violência contra as mulheres e a produção e alimentação saudável. A discussão desses temas fortaleceu-se continuamente, de modo que, quando os grupos se unificaram no MMC, o movimento foi definido como feminista, tendo a agroecologia como uma de suas principais bandeiras.

A agroecologia passou a ser um fio condutor para todas as discussões realizadas pelo MMC, pois, através desse tema, é possível evidenciar a importância do trabalho da mulher no campo, na produção de alimentos saudáveis, garantindo a soberania e segurança alimentar das famílias e sociedade. Com isso, denuncia-se também a modernização conservadora da agricultura no Brasil, a questão agrária, as diversas violências que os(as) camponeses(as) sofrem com o avanço do agronegócio, desestruturando suas economias, culturas, formas de sociabilidade e meio ambiente. Assim como outros movimentos feministas, o MMC também contribui para a construção de uma concepção de agroecologia que extrapola mudanças técnicas, compreendendo que a sustentabilidade não permite nenhuma forma de violência. Mais do que evitar os agrotóxicos, não é possível ser agroecológico se as mãos estão sujas do sangue das mulheres.

A partir dessas concepções, o MMC passou a realizar encontros, formações e discussões, considerando a realidade das mulheres e seus problemas concretos.

Entre pares, elas podem refletir sobre suas vidas e sociedade. Discutem conjuntura política, buscam compreender como a sociedade se organiza como um todo e como isso afeta suas vidas no campo, enquanto mulheres. Também debatem sobre sua produção, manejo agrícola, trocam sementes e saberes, realizam intercâmbios de experiências e esperanças.

5.2 A ORIGEM DO REASSENTAMENTO SÃO FRANCISCO DE ASSIS E SUAS CARACTERÍSTICAS GERAIS

O espaço político e geográfico de estudo de nossa pesquisa foi o Reassentamento São Francisco de Assis, em Cascavel/PR, onde colhemos as histórias de vidas das mulheres camponesas que integram o Movimento de Mulheres Camponesas do Paraná (MMC/PR). Essas mulheres são também reassentadas. Portanto, para compreendermos suas histórias, é necessário conhecer a história do próprio reassentamento, localizado no território onde foi construída a Usina Hidrelétrica Salto Caxias, que abrangia nove municípios entre as regiões Oeste e Sudoeste do Paraná[1].

Inaugurada em 26 de março de 1999[2], essa usina foi um empreendimento da Companhia Paranaense de Energia (COPEL), sendo necessária a retirada de 1.025 famílias, cujas propriedades seriam diretamente atingidas pelo alagamento. A partir disso, influenciado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) (2010), surgiu um movimento popular liderado por alguns(mas) atingidos(as) que exigiam seus direitos e estudavam a melhor maneira de serem ressarcidos(as) pela perda de suas propriedades.

Schreiber (2012) relata que, inicialmente, a COPEL buscava convencer os(as) agricultores(as) de que a usina traria muitos benefícios e desenvolvimento para essas cidades, que eram muito atrasadas e subdesenvolvidas por estarem apoiadas em uma agricultura arcaica e pobre. Em 1990, foi criada a Comissão Regional dos Atingidos pelas Barragens do Rio Iguaçu (CRABI). "Para os líderes do movimento o reassentamento seria uma das formas mais justas

---

1 As cidades atingidas foram: Capitão Leônidas Marques (30 famílias), Boa Vista da Aparecida (295), Três Barras do Paraná (206), Quedas do Iguaçu (26), Nova Prata do Iguaçu (235), Salto do Lontra (6), Boa Esperança do Iguaçu (65), Cruzeiro do Iguaçu (86), São Jorge D'Oeste (1).

2 Segundo Schreiber (2012), a história do Reassentamento São Francisco de Assis teve início em 1987, quando surgiram os rumores de que uma barragem seria construída em várias cidades por onde passava o rio Iguaçu. A primeira reunião ocorreu nesse mesmo ano em Francisco Beltrão, na ASSESOAR (Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural), onde foi anunciada a construção da barragem, solicitando-se que as famílias saíssem do local. Os proprietários de terra receberiam uma pequena indenização, mas os(as) arrendatários(as) não seriam ressarcidos.

de se indenizar os que seriam diretamente atingidos e era isso o que reivindicavam" (KARPINSKI, 2007, p. 5).

Das 1.025 famílias, 425 escolheram a carta de crédito[3] como forma de indenização e 600 preferiram o reassentamento. Para o reassentamento, foram adquiridas dez áreas, em um total de 18.590 hectares, em municípios localizados na região Oeste do Paraná (KARPINSKI, 2007). A luta foi fortalecida pela história recente que havia ocorrido com os desapropriados da hidrelétrica de Itaipu, que "tiveram suas propriedades compradas pelo governo a preços muito baixos, o que impossibilitou sua permanência no campo" (KARPINSKI, 2007, p. 76).

A história de luta da população do sudoeste do Paraná remonta à década de 1940, marcada por diversos conflitos agrários, culminando, em 1957, na Revolta dos Posseiros, o maior conflito de posse das terras ocorrido no Brasil. Segundo Karpinski (2007, p. 80), essas lembranças estão gravadas na memória coletiva dessa população, pois "os confrontos com jagunços são constantemente relembrados pelos netos e bisnetos dos posseiros que lutaram e, muitas vezes, morreram em confrontos diretos ou em tocaias." A região foi colonizada por colonos(as) do oeste catarinense e noroeste gaúcho. Sem o título de propriedade das terras, estes(as) "apenas chegavam, demarcavam certa área e começavam a derrubada da mata para o cultivo de milho e criação de porcos" (KARPINSKI, 2007, p. 79).[4]

A luta dos(as) atingidos(as) pela barragem de Salto Caxias se desenrolou com maiores repercussões em 1993, quando estes(as) queimaram os piquetes que delimitavam o local de construção da barragem. Em resposta, a COPEL formou um grupo de estudo para avaliar a situação e propor soluções. O canteiro de obras foi ocupado pelos(as) atingidos(as), que entregam a primeira proposta com suas reivindicações à COPEL. Por fim, um termo de compromisso entre a COPEL e os diversos segmentos de atingidos de Salto Caxias foi assinado (KARPINSKI, 2007).

Entre 1997 e 1998, foram formados dez reassentamentos, dos quais o Reassentamento São Francisco de Assis era o maior (ZAAR, 2008). Nele, cada

3 A carta de crédito era o recebimento de dinheiro ao invés de ser reassentado.

4 "A instalação da empresa Clevelândia Industrial Territorial Ltda. (CITLA) em 1950 que, recebendo como indenização do Estado do Paraná uma vasta área de terra na região, apropriou-se de outras tantas onde se encontravam os posseiros com suas habitações e áreas cultiváveis. Os funcionários dessa empresa exigiam o pagamento dos lotes em que se encontravam os posseiros afirmando que aquelas terras pertenciam à CITLA. [...] Foi através deste conflito que o Governo Federal interveio na região criando o Grupo Executivo para as Terras do Sudoeste do Paraná (GETSOP). Foi essa instituição que programou e executou os trabalhos necessários para as desapropriações das terras e, consequentemente, concedeu os títulos de propriedade aos posseiros" (KARPINSKI, 2007, p. 79).

família adquiriu terras com 20 a 35 hectares, dependendo do número de integrantes do núcleo familiar (ZAAR, 2007). O Reassentamento São Francisco reassentou 235 famílias: 62% dos reassentados(as) eram proprietários(as) das terras e 38% eram meeiros(as), arrendatários(as) e agregados(as). Em 2009, o reassentamento contava com 300 famílias. Ele foi formado por terras indenizadas da fazenda Piquiri, que pertencia à Agropecuária Flamapec.

O nome do reassentamento foi escolhido em homenagem ao modo de vida antigo de seus(suas) moradores(as), que eram povos da beira do rio que possuíam uma vida simples. Todavia, uma vez reassentados(as), a forma de produção se alterou, tornando-se integrada às "políticas do agronegócio" que contam com "tecnologia e apoio técnico" (PAGLIARINI JÚNIOR, 2009). O reassentamento é formado por cinco comunidades, que possuem oito associações. Cada associação tem entre 18 e 32 famílias afiliadas. Através das associações, os(as) agricultores(as) fazem empréstimos, compram insumos, sementes, máquinas agrícolas e vendem parte de sua produção (ZAAR, 2008).

5.3 OS GRUPOS DE MULHERES

Segundo Schreiber (2012), desde o início do processo de luta pelo reassentamento, as mulheres despertaram para a importância de se mobilizarem, o que originou os primeiros grupos femininos locais. Houve mulheres que se tornaram lideranças e tiveram ajuda de outros movimentos para organizar e conscientizar as demais mulheres (CPT, MAB[5], MST, ASSESOAR[6]). A conscientização ocorreu para além da luta pela terra, começando a despertar para as questões de gênero (SCHREIBER, 2012).

Os grupos de mulheres discutiam políticas comunitárias e pautas trazidas de outros movimentos como os do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Elas discutiam sobre estradas, produção de alimentos, escola, projetos para viabilizar recursos para a qualidade de vida e políticas públicas. Todavia, houve desentendimentos e problemas com a organização do reassentamento que desuniu as famílias e as comunidades, o que levou ao fim dos grupos de mulheres e de jovens, permanecendo apenas o grupo de mulheres do Alto Alegre (SCHREIBER, 2012).

5 Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

6 A Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural (ASSESOAR) foi criada em 1966. É uma entidade jurídica de direito privado, de caráter educacional e filantrópico, sem fins lucrativos, com sede e foro na Cidade de Francisco Beltrão, estado do Paraná, Brasil. Apesar de não ser um movimento social, essa associação também auxiliou na organização das mulheres para a luta pelo reassentamento.

O grupo de mulheres do Alto Alegre trabalhava com assuntos de interesse das camponesas naquele período: cursos de compotas, conservas, derivados de leite, artesanatos, panificação, pastagens e alimentação saudável. Os cursos práticos atraíam as mulheres, mas nas reuniões se debatia também sobre as relações de gênero com base em materiais do MMC (SCHREIBER, 2012). Logo, diversas camponesas começaram a se identificar com o MMC (GADELHA *et al.*, 2017).

Para Schreiber (2012), as relações de gênero precisam ser construídas a partir da educação familiar, sendo preciso gerar conscientização de equidade de gênero desde a infância, para que esses cidadãos se tornem capazes de refletir sobre essas relações na comunidade, sociedade. A autora afirma que o grupo discute muito a questão da divisão sexual do trabalho, dentro de casa e na comunidade, onde poucas mulheres ocupam cargos de coordenação e de maior poder. Esse grupo tonou-se muito atuante e participativo nas discussões políticas da comunidade e do município. As mulheres foram adquirindo confiança, autoestima e força para participar cada vez mais dos espaços públicos.

5.4 A PRODUÇÃO AGROPECUÁRIA

Como foi visto no histórico do reassentamento, as famílias atingidas pela construção da usina são oriundas do oeste catarinense e noroeste gaúcho. Essas populações eram formadas por colonos(as) provenientes de países europeus, sobretudo, Alemanha e Itália. Segundo Radin (2012), a relação dos(as) colonos(as) com a terra se caracterizava pela agricultura centrada no trabalho da família, produzindo em pequenas propriedades, com foco na produção para a subsistência, venda de excedentes e cultivo diversificado (policultura). Para o autor, essas famílias agricultoras preservaram uma forma de produzir específica, a camponesa, apesar das transformações ocorridas com as pressões do capitalismo. Todavia, pesquisas mostraram que essa forma de produzir foi alterada com a mudança para o reassentamento. Essa modificação também é relatada nas histórias das mulheres entrevistadas no estudo aqui apresentado.

Nos dois primeiros anos, a COPEL financiava e a CRABI coordenava um apoio técnico aos(às) reassentados(as) através da COOPER[7]. As atividades agropecuárias no reassentamento concentravam-se no cultivo de soja,

7 "A COOPER era a cooperativa contratada pela Copel, com aval da CRABI, para dar apoio técnico aos reassentados nos primeiros anos de produção" (PAGLIARINI JÚNIOR, 2009, p. 58). O autor não traz o significado da sigla.

milho e na produção leiteira. O cultivo de feijão diminuiu significativamente, cedendo lugar à soja, cultivo predominante em 2009. Com as mudanças nos tipos e formas de cultivo, houve maior necessidade de auxílio financeiro para a aquisição de maquinários e insumos. Segundo um dos produtores entrevistados por Pagliarini Júnior (2009), eles deixaram de ser agricultores de subsistência.

A espanhola Miriam Zaar (2007, 2008) também realizou pesquisas no reassentamento entre 2004 e 2005. Diferentemente de Pagliarini Júnior (2009), que apontou a transformação da agricultura de subsistência para uma agricultura empreendedora, voltada para o agronegócio, Zaar (2007, 2008) revela os aspectos da agricultura ecológica desenvolvida no local e enfatiza a importância da economia solidária para a viabilização da produção e comercialização dos(as) reassentados(as).

Em 2005, o reassentamento contava com a Cooperativa de Assistência Técnica (COOATER), a Associação de Desenvolvimento dos Produtores e Atingidos pela Usina Hidrelétrica Salto Caxias (ADERABI), uma unidade de Cooperativa de Crédito Rural com Interação Solidária (CRESOL), a Cooperativa de Produção, Comercialização e Industrialização da Agricultura Familiar (COOPCAF) fundada por agricultores ecológicos e a Cooperativa de Leite da Agricultura Familiar. Essas cooperativas funcionavam em rede, prestando auxílio entre si para viabilizar a produção e a comercialização.

Zaar (2007, n.p.) esclarece:

> También estaba en juego la metodología de trabajo que debía ser aplicada, la cual, según los principios de la CRABI, tendría que estar basada en una propuesta alternativa en la que el productor rural fuese el sujeto activo principal y el técnico representase solo el asesoramiento en el proceso productivo y en el desarrollo de las comunidades agrícolas. Uno de los proyectos desarrollados estuvo relacionado con la promoción de una agricultura ecológicamente correcta, conciliando el mejor resultado económico, la mejor calidad de vida y el respeto al medio ambiente. Para ello incentivó la sustitución del cultivo convencional por prácticas agrícolas que no agredan al medio ambiente, lo que permitió la producción propia de semillas y un aumento del cultivo de productos biológicos entre los reasentados.

Em 2005, os(as) reassentados(as) estavam substituindo o adubo químico pelo esterco. As associações adquiriam grande quantidade de adubo de aves, ao passo que o esterco de vaca e de porcos era produzido nos próprios sítios dos(as) agricultores(as). As associações também compraram diversas máquinas, silos, tratores, batedores, pulverizadores, grade niveladora etc., utilizados coletivamente pelos agricultores (ZAAR, 2008).

No período da pesquisa de Zaar (2008), os(as) agricultores(as) destinavam 60% de sua área para o cultivo e 30% para o pasto. A produção leiteira se fortaleceu com o Projeto de Desenvolvimento Rural proposto pelos técnicos da CRABI, que tinha como objetivo a melhora genética das vacas. Realizou-se também a aquisição de animais de alto rendimento, a compra de equipamentos como ordenhadeira elétrica, frigoríficos para a conservação do leite e a construção de estábulos, elevando a produção, que em 2000 era de 18.000 L/dia, para 27.000 L/dia em 2005. A média de produção leiteira por animal subiu de 7 L para 12 L diários.

Segundo Zaar (2008), a soja e o milho eram os principais cultivos no reassentamento. A soja era destinada à venda e o milho era utilizado também para a alimentação dos animais. As produções de feijão, arroz, mandioca e fumo eram pouco relevantes, tanto para consumo interno como para a comercialização. Cultivava-se também um pouco de cana-de-açúcar, amendoim, milho pipoca, mel e própolis e, como forrageiras, produziam a aveia e o azevém. Os animais criados eram porcos, cabras, galinhas e frangos.

Desde a criação do reassentamento, os técnicos da COOATER se empenharam em realizar um trabalho de formação sobre as práticas ecológicas, que teve como resultado a adesão à agricultura ecológica. Parte dos(as) reassentados(as) adotou o sistema convencional para os produtos cultivados em maior escala (soja, milho e feijão) e o sistema ecológico para os produtos destinados para autoconsumo, troca com vizinhos(as) e vendas em feiras ou mercados. Os(as) agricultores(as) afirmaram que não produziam tudo de forma ecológica, devido à dificuldade de se controlar as ervas que surgem junto com a produção de monocultivo em larga escala (ZAAR, 2008).

Outras informações relevantes trazidas por Zaar (2007) referem-se às mudanças geracionais: as famílias são cada vez menores, com poucos(as) filhos(as), sendo que os(as) mais velhos(as) estudam nas universidades. Dessa forma, há uma reduzida oferta de mão de obra, compensada pela aquisição coletiva de aparelhos e máquinas agrícolas que diminuem o tempo necessário de trabalho para produzir. No período da pesquisa, a renda familiar variava de dois a dez salários mínimos mensais, com uma média em torno de 6 a 7 salários.

Essas pesquisas evidenciam que existe uma diversidade grande de formas de pensar e de produzir nesse local, mas que foram fortemente amparadas pelo apoio das diversas cooperativas criadas e que as produções se voltaram, sobretudo, para a soja e o leite, umas mais diversificadas e ecológicas, outras menos. No caso das mulheres entrevistadas em nossa pesquisa, algumas delas

criticaram a assistência técnica ecológica fornecida pela cooperativa, pois afirmaram que os técnicos não tinham formação adequada, apenas sabiam receitar venenos. As pesquisas sobre a produção no reassentamento revelam que a maioria das produções desenvolvidas eram soja e leite.

6 RELAÇÕES DE GÊNERO

Como eram as relações de gênero das mulheres entrevistadas antes e depois da entrada no MMC? A participação dessas mulheres no movimento modificou a relação de gênero que elas tinham em sua família/comunidade? Antes de responder a essas perguntas, iniciaremos este capítulo com uma breve apresentação do perfil das entrevistadas. Os nomes apresentados a seguir são fictícios.

6.1 PERFIL DAS ENTREVISTADAS

Dona Orquídea

Dona Orquídea é uma senhora de 65 anos, católica e de origem étnica italiana. Foi criada em uma família com sete irmãos e duas irmãs. Após o casamento, teve seis filhos: cinco homens e uma mulher. Ela só conseguiu se alfabetizar na década de 1990, quando se mudou para o reassentamento.

Nascida em Florianópolis, logo se mudou para Braço do Norte/SC e de lá para Rio do Sul. Aos nove anos, passou a residir em Nova Prata/PR em busca de melhores condições de vida. Na época, a família não possuía terra própria, mas conseguiram comprar um terreno no segundo ano em que estavam em Nova Prata. Posteriormente, esse terreno foi trocado por outro em Três Barras do Paraná, onde D. Orquídea permaneceu até os 18 anos, quando se casou e foi morar na casa do sogro. Por fim, mudaram-se para a comunidade Alto Alegre.

Apesar de não terem terra própria, sempre tiveram o que comer e nunca passaram necessidade. Houve um tempo em que o marido trabalhava fora, enquanto D. Orquídea e os filhos trabalhavam na roça. Na década de 1990, assumiu o cargo de cozinheira no colégio da comunidade. Pouco tempo depois, teve início o processo de construção da barragem e de luta pelo reassentamento. Como haviam arrendado um sítio no local que foi alagado, tiveram direito à

terra no reassentamento após um processo de luta. No reassentamento, ela conseguiu um emprego como cozinheira no escritório da CRABI. No entanto, para ficar mais próxima de casa, D. Orquídea voltou a trabalhar com a terra e a família passou a investir na produção de leite.

Hoje, tanto ela como o marido se encontram em idade mais avançada e, por isso, decidiram arrendar a terra. Os filhos saíram de casa e a forma que estavam cultivando antes exigia que tudo fosse pago. Dessa forma, eles decidiram que seria melhor o arrendamento.

Quando se mudaram para o reassentamento, D. Orquídea cozinhava para o grupo de mulheres. Foi assim que ela começou a participar do grupo, continuando até os dias atuais. Hoje, fazendo parte do MMC, ela percebe a importância do resgate de antigas formas de produzir. No entanto, como não tem mais a força de antigamente e sem a ajuda dos filhos, ela não tem muita expectativa de deixar de arrendar as terras. Todavia, eles nunca deixaram de plantar o básico para a subsistência, assim como de fazer o canteiro de ervas. D. Orquídea é uma cultivadora de flores, possuindo diversas espécies, as quais cuida com muito amor e carinho.

Dona Ana

D. Ana tem 61 anos. Criou-se em uma família com sete irmãos e duas irmãs. Depois de casada, teve um filho e uma filha. É católica e foi apenas alfabetizada. Ela é a mãe da Eva (outra mulher entrevistada nesta pesquisa) e seu marido faleceu há três anos. Nasceu em Rio Pardo/RS, onde tinha um sítio próprio com a família. O pai trabalhava fora com cultivo de arroz, enquanto a mãe e os irmãos plantavam feijão e milho para autoconsumo. Após completar nove anos, mudou-se para Salto Lontra/PR, onde a família comprou um sítio em busca de terras melhores para cultivar.

Casou-se aos 17 anos com um vizinho e mudou-se para a terra do marido, mantendo sua vida de camponesa. Com a venda do sítio pelo sogro, toda a família foi morar em um novo sítio em Três Barras do Paraná. Um período de seca severa os obrigou a procurar emprego fora, o que fez com que se mudassem de cidade com maior frequência. Viveram em Foz do Iguaçu e foram até mesmo para o Mato Grosso. Por fim, retornaram a Três Barras do Paraná e, como suas terras não foram atingidas pela barragem, foram morar com a filha Eva no reassentamento.

Através da filha, D. Ana conheceu o grupo de mulheres e o MMC. Após a morte do marido, passou a adquirir maior consciência em relação às questões

de gênero e tornou-se mais independente. Antes, ela nunca saía sozinha. Um dos seus passatempos favoritos, atualmente, é jogar bocha com os amigos no centro comunitário do seu bairro.

Eva

Eva tem 43 anos, possui apenas um irmão e teve dois filhos homens. Era católica, mas hoje não se define assim. Nasceu em Nova Prata do Iguaçu/PR e chegou a morar até no Mato Grosso, quando seus pais se mudavam com frequência em busca de terras e empregos melhores. Por fim, sua família estabeleceu-se em Três Barras do Paraná/PR, onde foram atingidos pela barragem de Salto Caxias.

Casou-se aos 16 anos em Três Barras do Paraná e tem passado a vida toda como camponesa. Desde criança, sabia que era diferente das outras mulheres porque contestava as relações de gênero patriarcais que observava na sociedade.

Eva conseguiu estudar até o quarto ano, quando tinha dez anos de idade. Depois, voltou a estudar quando estava casada e, através do Ensino para Jovens e Adultos (EJA), concluiu o ensino médio. Com a ajuda dos movimentos sociais, teve oportunidade de fazer o curso superior de licenciatura em Educação do Campo. Fez especialização e hoje cursa outras especializações em busca de seu aperfeiçoamento profissional. Estudar sempre foi um sonho muito forte.

Seu marido divide com ela o trabalho doméstico e os trabalhos com os filhos. O casal participou ativamente do processo de luta contra a barragem. Eva ajudou a formar o núcleo de mulheres da CRABI, do qual se tornou representante e viajou para diferentes lugares em busca de informação e apoio para a luta dos atingidos. Quando conquistaram a terra no reassentamento, Eva manteve sua participação no grupo de mulheres de seu bairro até a introdução do MMC/PR nesse grupo. Eva foi dirigente do MMC/PR e eleita presidenta da coordenação do reassentamento como um todo. Hoje, é professora e tem o sonho de fazer a transição agroecológica em toda a sua propriedade.

Maria

Maria tem 38 anos. Possui apenas uma irmã e teve dois filhos e uma filha. Define-se como católica não praticante e tem origem étnica tanto indígena como italiana. Concluiu o ensino superior com a ajuda dos movimentos

sociais.[1] Criada só por mulheres, não sofreu discriminações dentro de casa, mas foi muito discriminada fora do ambiente doméstico. Por isso, desde cedo, questionava-se sobre as relações de gênero e o papel da mulher na sociedade. Sempre foi camponesa, mas sem terra. Sua mãe não tinha estudos, porém, se esforçou para que suas filhas frequentassem a escola. Em determinada época, caminhavam diariamente mais de 20 km para chegar ao colégio.

Nascida em Dois Vizinhos/PR, sua família logo se mudou para Nova Prata/PR em busca de emprego. Trabalhavam em troca de moradia e muitas vezes passaram fome e necessidades, até que receberam a oferta para cuidarem de um sítio de uma viúva em Três Barras do Paraná, sem pagar nada em troca. Na época, Maria tinha dez anos e "uma nova época mais feliz se iniciava".

Nesse município, ela se formou e fez o magistério. Aos 17 anos, casou-se e foi morar na casa da sogra, onde passou a conviver com vários homens: marido, sogro e dois cunhados. A terra foi atingida pela barragem, por isso, todos participaram da luta pelos direitos dos(as) atingidos(as). Como o sogro optou pela carta de crédito como ressarcimento pela desapropriação de sua terra, Maria e seu marido foram viver no reassentamento somente após a morte do sogro, quando compraram um sítio com a parte que lhes coube da herança.

No reassentamento, decidiram iniciar o cultivo e a produção de leite no modo convencional, pois tinham muitas dívidas para pagar e este parecia ser o único caminho viável. Esse pensamento mudou depois que Maria iniciou seu curso de Pedagogia, através dos movimentos sociais e abriu seus olhos para novas perspectivas. Ela se identificou com o MMC e começou a fazer parte do movimento, levando-o para o reassentamento e inserindo-o no grupo de mulheres existente na comunidade do Alto Alegre. Isso trouxe muitas transformações para a vida dessas mulheres e de seus companheiros, uma vez que as pautas do MMC traziam, além das discussões de gênero, propostas de transição agroecológica para as unidades produtivas dos reassentados. Como grupo de mulheres, Maria e suas companheiras trouxeram diversas melhorias para o reassentamento. Atualmente, ela participa da coordenação, contribuindo para sua administração.

1 O curso realizado por Maria foi o Curso Especial de Pedagogia para Educadores do Campo – Turma II. Movimentos Sociais Populares do Campo, do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA). Para ingressar nesse curso, voltado para integrantes de movimentos sociais, era necessário ser indicado por algum movimento social. Maria foi indicada pela CRABI, movimento criado para lutar pelo reassentamento. No decorrer do curso, Maria se inseriu no MMC/PR.

Marina

Marina é católica e vem de uma família com sete irmãos e duas irmãs. Depois de casada, teve três filhos e uma filha. Ela não conseguiu terminar o ensino básico na juventude, mas hoje está cursando o ensino fundamental através do Ensino para Jovens e Adultos (EJA). Também pretende cursar o ensino médio e fazer cursos profissionalizantes. Nasceu em Salto Lontra/PR, na comunidade Estrela do Iguaçu. Passou por muitas dificuldades financeiras na infância, não tendo nem mesmo sapato para ir à escola. Seus pais viviam e trabalhavam em terra arrendada. Quando fez dez anos, ela e sua família se mudaram para a comunidade Alto Palmares, na região de Três Barras do Paraná/PR. Nesse período, a situação financeira melhorou, porque conseguiram adquirir terra própria.

Com 13 anos, eles se mudaram para outra comunidade, Flor de Adelaide. Casou-se aos 14 anos e morou por um tempo na casa dos sogros até conseguirem uma casa própria. Aos 16 anos, engravidou de sua primeira filha e seu marido decidiu que iriam para o Mato Grosso, em busca de uma vida melhor. Foram tempos difíceis e de solidão, visto que houve um período em que o marido trabalhava no garimpo, ficando meses fora de casa. Devido às condições difíceis no MT, retornaram à Três Barras do Paraná, mantendo o modo de vida camponês que levavam antes.

Quando se iniciou o processo de luta contra a barragem, o marido de Marina não permitiu que ela participasse porque estava grávida e seria muito perigoso. Uma vez reassentados, Marina participou desde o início do grupo de mulheres do seu bairro. Ao conhecer o MMC/PR, Marina começou a questionar as relações de gênero e percebeu que precisava mudar muitos aspectos em seu relacionamento. Após diversas tentativas infrutíferas de diálogo com o marido e sem conseguir nenhuma mudança de atitude por parte dele, Marina decidiu se separar. Foi quando retomou os estudos e passou a ter um emprego remunerado. Para isso, contudo, ela teve que se mudar para a cidade, ficando longe do trabalho no campo e de seu sonho de ter um sítio diversificado, produtivo e agroecológico.

6.2 COMO ERAM AS RELAÇÕES DE GÊNERO DAS MULHERES ENTREVISTADAS ANTES E DEPOIS DE ENTRAREM PARA O MMC?

Como foi visto no referencial teórico, mais especificamente no capítulo 3 na civilização ocidental existe a construção de *habitus* específicos para homens e mulheres, baseados na lógica da dominação. Ou seja, há uma

herança social, consolidada ao longo do tempo, que influencia a participação social, dependendo do gênero da pessoa. Essa herança, inscrita nas estruturas do pensamento, da percepção e da ação, orienta a trajetória e a reprodução social, segundo os valores da lógica da dominação, que fundam esses diferentes *habitus* (homem domina, mulher é dominada) e permitem a reprodução da violência simbólica.

Por mais que só tenhamos algumas hipóteses sobre a origem do patriarcado, estudos sobre a Antiguidade (LERNER, 1985) revelam elementos da construção dos *habitus* feminino e masculino, que colocam a mulher como subordinada ao homem. Ao longo da formação das relações sociais e familiares, as mulheres, gradualmente, foram perdendo sua autonomia. Primeiro, foram intercambiadas, depois, escravizadas. Com a formação dos estados arcaicos, os interesses econômicos e políticos do Estado passaram a regular a vida das mulheres na forma de leis.[2] O próximo passo nesse percurso histórico foi a criação do monoteísmo judaico-cristão, no qual esses *habitus* assumiram explicações religiosas para justificar as relações sociais.

Como mencionado, alguns valores que foram criados e transmitidos pela Igreja Católica não conseguiram se enraizar em todos os espaços das sociedades feudais, que ainda traziam forte influência de suas antigas culturas pagãs. Nos séculos posteriores, esses valores passaram a afetar a vida das mulheres, permanecendo vivos até hoje em nações colonizadas pelos povos europeus[3]. As ideias criadas nesse período podem explicar muitos dos resultados de nossa pesquisa.

Na Idade Média, inicia-se a difusão da ideologia católica, que pregava a inferioridade natural das mulheres perante os homens. Propagava-se que o princípio que rege os homens é o da razão, enquanto as mulheres são regidas pelo desejo. Por seu pecado, Eva tem como castigo, não só o parto com dor, mas a eterna submissão a seu marido. As mulheres são vistas como incapazes de governarem a si mesmas, sendo seres imaturos e eternamente dependentes de um tutor masculino. Uma mulher sem um homem lhe governando não tinha futuro e era condenada pela sociedade. A mulher não podia questionar as ordens do homem e não tinha direito nem condições intelectuais para administrar suas próprias riquezas. Para uma mulher ser inteira, moral e ter condições de conseguir a salvação pós morte, ela teria que se submeter a seu marido, que a guiaria pelo caminho do bem (DUBY, 2001).

2 Como foi visto, a diferenciação jurídica da mulher, na Mesopotâmia, está ligada a suas relações sexuais.

3 Infelizmente, não foi possível aprofundar sobre as culturas dos povos indígenas e africanos, como eram suas relações de gênero e como contribuíram na formação das relações de gênero atuais, no Brasil.

O véu agora não é mais utilizado para diferenciar o *status* jurídico das mulheres a partir de suas atividades sexuais: esposa x prostituta. Ele passa a cobrir a beleza feminina, fonte de pecado, que pode levar o homem a perder sua razão. Toda mulher é naturalmente fonte do pecado e sua única salvação é a total submissão a um tutor masculino (pai, marido, filho etc.). Ou seja, houve uma passagem do que era um interesse material e prático das sociedades patriarcais nos seus primórdios (a transmissão da herança), para a criação de uma ideologia, uma cultura de naturalização de uma essência feminina inferior à do homem. A inferioridade da mulher foi sacralizada.

Todos esses valores e formas de pensar vão, lentamente, constituindo-se nos *habitus* femininos e masculinos, fortalecendo a violência simbólica contra as mulheres. Nas entrevistas realizadas, encontramos fortes resquícios dessa ideologia e cultura medieval. Mas existem meios para a superação do patriarcado, para a superação da lógica da dominação. Como vimos, isso seria possível através do processo de conscientização trazido por Freire (1987) e Iasi (1999). Essa conscientização não é puro subjetivismo, mas a dialética entre subjetividade e objetividade. Ou seja, é a práxis: a partir da situação real e concreta dos indivíduos, estes passam a refletir sobre sua situação de opressão na sociedade e, com essa reflexão crítica, começam a agir com o intuito de transformá-la, de humanizá-la.

Essa conscientização só é possível pelas contradições que surgem no mundo humano, entre as relações concretas da vida social e as ideologias que buscam explicar essas relações e legitimá-las (IASI, 1999). Através da pedagogia para a libertação, a partir da análise da própria realidade do sujeito por ele mesmo, que questiona as teorias que visam legitimar sua opressão, esse sujeito pode avançar nos seus estágios de consciência, reconhecendo as contradições e atuando no mundo para superá-las (FREIRE, 1987). Esse processo só é possível através da comunicação, na autenticidade de outro pensar, mediatizados pela realidade, ou seja, na intercomunicação, em um processo que é tanto coletivo, quanto individual (FREIRE, 1987). A partir desses elementos, analisaremos os resultados de nossa pesquisa.

6.2.1 Subordinação e dependência: herdadas ou impostas?

Em nossa pesquisa, todas as camponesas afirmaram que, durante a infância, observaram que suas mães não discutiam com seus pais, que nunca questionavam as decisões do marido e sempre seguiam o caminho que eles escolhessem. Em relação à administração do dinheiro, também há

um constante predomínio da figura paterna. Muitas vezes, a mãe nunca havia tocado no dinheiro, ficando sob a responsabilidade do homem a compra de tudo que fosse necessário para a casa, filhos(as) e esposa. Até mesmo as vestimentas femininas ou os tecidos para a confecção das roupas eram comprados pelo homem.

Segundo D. Ana, em sua época, a mulher não tinha direito a nada, pois o mundo era dominado pelo homem. Para ela, isso era normal, pois todos na comunidade se comportavam daquela forma. Por isso, não questionava a dominação dos homens sobre as mulheres. "O pai nunca consultava a mãe. Ele dizia vamos fazer isso e pronto. Era assim primeiro, os homens diziam: 'nós vamos fazer isso' ou 'eu vou fazer isso'. E a mulher só acompanhava. Ela não tinha que querer naquele tempo" (D. Ana, Cascavel/PR, 2016). Para D. Orquídea, não foi diferente. Ela conta que sua mãe não tomava decisões e acatava todas as ordens do pai, que controlava o dinheiro e comprava todos os produtos necessários para a família, até mesmo as roupas e tecidos para a confecção de vestimentas.

É possível perceber a influência do *habitus* na vida de D. Ana e D. Orquídea. As mulheres obedeciam aos maridos porque "sempre foi assim", "era assim em todo lugar", ou seja, trata-se de uma herança social que determina a trajetória das mulheres e contribui para a reprodução social da forma como foi constituída, desde um passado longínquo até os dias atuais. Essa é a ação da violência simbólica: as mulheres legitimando formas de ser e agir que as oprimem, pois não possuem alternativas para pensar, sentir e agir.

A história de Marina revela a falta de alternativa para uma mulher casada e com filhos, que é obrigada a suportar a vida conjugal. Ela retoma um passado mais longínquo, antes de seu nascimento. Segundo sua mãe, naquela época, sua família era relativamente bem-sucedida, pois eram proprietários de um bar. Como seu pai bebia muito, perderam todo o dinheiro e precisaram vender o estabelecimento. A mãe, abandonada pelos pais, havia sido criada em uma casa de freiras e nunca questionava o marido. Certa vez, ele levou uma mulher para dentro de casa (para a cama deles), apesar da presença de sua esposa. Ela permaneceu calada e não contrariou o marido, pois, com dez filhos para criar, achava que nada poderia fazer a não ser aceitar a situação. Essa cena se repetiu diversas vezes enquanto eram donos do bar e só cessou quando perderam tudo e foram trabalhar no campo.

É difícil saber se, caso a mãe de Marina tivesse condições financeiras próprias, ela teria deixado o marido, pois havia muita pressão da sociedade e da família para que a esposa nunca se divorciasse. A mulher deveria sempre

respeitar e aceitar as decisões e atitudes do marido. No entanto, a dependência econômica, que muitas vezes prende a mulher ao casamento, é fruto de uma sociedade fundada na cultura patriarcal, na qual a mulher é impedida de estudar, não tem acesso a trabalhos remunerados, nem formação para isso. Ou seja, a sociedade se estrutura de tal forma no capitalismo, como explica Saffioti (2013), que a ideologia (cultura/religião) cria impedimentos materiais (políticos/econômicos) para a emancipação das mulheres.

A história de Maria talvez seja a mais emblemática, pois ela capta as relações com a sociedade como um todo, visto que em sua família não havia uma figura masculina, sendo filha de mãe solteira e com uma irmã. Apesar de nunca terem sofrido opressões dentro de casa, as mulheres dessa família experimentaram imensos preconceitos na sociedade por não terem um representante masculino lhes guiando. A mãe de Maria havia se casado aos 28 anos. Teve com seu marido uma filha, mas quando ela completou nove meses, ele foi assassinado. Após três anos como viúva, conheceu outro homem, com quem viveu por seis meses. A relação não deu certo e se separaram quando ela estava grávida de Maria, que nunca conheceu seu pai.

Maria relata uma infância extremamente sofrida. A família não tinha terra, apenas a roupa do corpo. Elas se mudavam muito de comunidade e de casa, porque sua mãe sempre trabalhava em troca de um local onde pudessem dormir. Os lugares que conseguiam eram variados. Às vezes era um espaço dentro da casa, mas, em geral, eram as garagens, galpões, estábulos, chiqueiros ou paióis. Ela expõe com detalhes os dias em que não conseguiam dormir à noite, devido ao frio intenso e como sua mãe sempre as reconfortava com palavras de esperança.

Maria relata a luta para conseguirem comida. Muitas vezes, não havia alimento para elas. Comiam os restos dos patrões, porém, às vezes, não sobravam restos. Às vezes, era lavagem; em outras, sua mãe precisava pegar escondido batatas nas lavouras próximas para se alimentarem e terem forças para trabalhar no dia seguinte. Maria conta:

> *Por ser mulher, minha mãe sofria preconceito muito grande. Além dos preconceitos, ela sofria assédios, muitos assédios, por ser mulher, por ter duas filhas. Chegava nas casas pedir trabalho, era assediada. Então, a gente passou por vários perrengues. Nós, enquanto meninas, também fomos assediadas junto. Mas, nunca chegou a acontecer o ato, mas a gente sempre foi assediada (Cascavel/PR, 2016).*

Ela afirma que as pessoas que as assediavam sabiam que eram filhas de mãe solteira, o que naquela época não era aceito:

> *Toda mulher que morava sozinha pra cuidar de suas filhas era uma mulher biscate, enfim, uma mulher vulgar que o futuro nosso ia ser o mesmo. Que jamais uma mulher sozinha poderia dar uma boa educação para as filhas* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Ao perguntar se elas tentaram denunciar os assédios alguma vez, a resposta foi:

> *Nossa! Mas nem era ouvida! Na época?! Se a gente fosse fazer uma denúncia na polícia a gente não era ouvida. Teria que levar uma figura paterna para dizer, ser o nosso porta voz* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

A opressão de gênero da comunidade/sociedade em sua família era dupla, por serem mulheres e por viverem sem nenhum homem "para cuidar delas". É o que Maria conta:

> *Quando a gente ia roçar beirada de estrada, passava uma estrada no meio, vizinhos passavam e diziam que nosso futuro só tinha um: que nós seríamos prostitutas, porque a gente era criada só por uma mulher, porque não tinha nenhum homem para comandar, vamos dizer assim. Que naquela visão de que, para uma família para ser constituída, ela teria que ter um homem, se não a gente não iria ter futuro nenhum* (Cascavel/PR, 2016).

Nesse relato, fica evidente a influência da ideologia da Igreja Católica disseminada na Idade Média, ecoando até hoje em nossa cultura. A mulher seria guiada pelo princípio do desejo. Assim, se não houvesse um homem para tutelá-la, ela seguiria o caminho da volúpia, da luxúria, do mal. Por isso, Maria e sua irmã, segundo a sociedade, não tinham futuro, porque não tinham um homem para educá-las. Nesse sentido, vemos a sociedade impondo uma dependência e uma subordinação na vida de Maria, pois em seu núcleo familiar, sua mãe não lhe ensinava a ser submissa nem dependente.[4] A sociedade, no entanto, através da herança cultural, gravada nos *habitus*, impunha essa forma de ser para elas, essa violência simbólica.

Os sofrimentos de Maria em sua infância e juventude lhe propiciaram pensamentos críticos sobre suas experiências pessoais e sobre a sociedade. Ela sabia que aquilo estava errado, que a sociedade não podia ser tão opressora com

4 Aqui podemos observar a limitação dos conceitos de *habitus* e violência simbólica de Bourdieu (2015). Segundo esses conceitos, a mãe de Maria continuaria transmitindo a herança cultural que recebeu de sua família e da sociedade. Todavia, as situações de opressão e sofrimento vividos por ela e as dificuldades em criar, sozinha, duas filhas em uma sociedade machista (além de outros elementos não apreendidos na entrevista), possivelmente tornaram evidentes as contradições da sociedade. Isso fez com que ela iniciasse seu processo de conscientização e rompesse com o *habitus* que lhe foi transmitido pela sociedade. Com isso, não reproduziu os valores de submissão e dependência para suas filhas.

sua família. A própria experiência de vida de Maria foi o início de seu processo de conscientização. Abordaremos esse tema mais à frente.

6.2.2 Educação

Outro aspecto importante da infância e juventude das mulheres entrevistadas refere-se à educação. Segundo alguns relatos, os pais não viam a educação como algo necessário para as mulheres, pois acreditavam que elas poderiam aprender imoralidades na escola e que saber ler e escrever era uma função necessária apenas para homens. Segundo D. Orquídea, os pais até matriculavam as meninas na escola, mas em pouco tempo desistiam de levá-las. Ela e sua irmã não aprenderam a ler, pois era prioridade ficar em casa para ajudar a criar os irmãos, ao invés de ir para a escola. Todos os irmãos homens, por sua vez, tiveram a oportunidade de estudar, pois, segundo o pai de D. Orquídea, o homem tinha que saber ler e escrever, ao contrário da mulher. Somente depois de adulta, no reassentamento, D. Orquídea conseguiu se alfabetizar.

D. Ana iniciou seu relato falando que seu pai não a deixava estudar. Para ele, na escola se aprendia muita coisa errada, ou seja, que não estavam dentro dos padrões do que eram considerados "bons costumes" para as mulheres. Porém, havia uma tia que se dispôs a ensinar as crianças em casa, o que tornou possível que ela e seus irmãos fossem alfabetizados.

Observamos os preceitos morais oriundos da religião imperando para manter a mulher no âmbito doméstico, distante das influências e tentações do mundo público e sob o comando de seu tutor masculino. A mulher teria sido feita para servir. Eterna subordinada do homem, seu destino é o trabalho em prol da família, marido e filhos. E, para isso, elas não precisam saber ler e escrever, apenas precisam dominar as prendas domésticas, que eram passadas de mães para filhas.

Da mesma forma, vemos aqui o aprofundamento da dependência da mulher ao homem, sobretudo na questão financeira. Como a mulher não tem acesso aos estudos e à formação profissional, também não terá acesso a um cargo de trabalho remunerado, o que a impossibilita de se emancipar economicamente. Fica evidente a divisão sexual do trabalho, segundo a qual a mulher está destinada ao trabalho privado, enquanto o homem, ao público.

Esse ponto também nos remete à discussão desenvolvida no capítulo 3 sobre a construção do *habitus*, a partir do qual as mulheres são socializadas para nunca fazerem parte dos "jogos de poder" e apenas para servirem e amarem

aqueles que fazem parte desses "jogos": os homens. Da mesma forma, evidencia a construção da dependência da mulher em relação aos outros, como constitutiva de seu ser.

As demais entrevistadas também tiveram dificuldades para estudar, mas os obstáculos se deveram sobretudo à distância entre casa e colégio. Através de grandes esforços, conseguiram frequentar escola. Maria terminou o segundo grau na juventude, enquanto Eva e Marina só conseguiram retomar os estudos quando adultas.

6.2.3 Divisão sexual do trabalho

Em relação à divisão sexual do trabalho, percebemos que na história do Ocidente todos os trabalhos ligados à casa sempre estiveram sob o domínio feminino (PIPONIER, 1990; WEMPLE, 1990), enquanto as funções realizadas em locais mais distantes da moradia eram destinadas aos homens. Além de cumprirem os afazeres domésticos, as camponesas também sempre trabalharam na lavoura, na horta, na criação dos pequenos animais e com os laticínios (PIPONIER, 1990; WEMPLE, 1990). Essa divisão se manteve até os dias atuais. Embora os relatos atuais mostrem que as camponesas trabalhem mais do que seus parceiros, não é possível ter certeza de que isso sempre ocorreu. O que sabemos é que todas as atividades relacionadas à casa e seus arredores, historicamente, eram trabalhos femininos. A herança cultural deixou essa marca (*habitus*) e, até hoje, em muitos casos, mesmo quando o homem não tem tanto trabalho quanto a mulher, ele não divide com ela as tarefas domésticas, pois esses serviços são considerados femininos. Isso foi enraizado de tal forma na cultura, que um homem sente sua virilidade ferida por ter que realizar trabalhos considerados femininos.

Com a formação de sociedades e culturas baseadas na lógica da dominação, temos na raiz dessa sociedade princípios que definem que um gênero é melhor do que o outro, o que legitimaria a dominação de um sobre o outro. No processo de socialização dos indivíduos dessa sociedade, é fundamental diferenciar muito bem os gêneros, para que o masculino não seja influenciado pelo feminino, considerado inferior. A educação dos meninos leva em conta características estabelecidas como masculinas: virilidade, força, honra e espírito de dominação. As meninas são socializadas para a docilidade e submissão. Assim, ao realizar uma função historicamente determinada como feminina, o homem tem a sua masculinidade ameaçada perante os olhos da sociedade e de sua própria família.

Com o avanço do capitalismo e a introdução da dicotomia "valor de uso" versus "valor de troca", as mulheres ficaram responsáveis pela produção de valores de uso – caracterizados como trabalhos domésticos e atividades ao redor da casa, socialmente desvalorizados – e aos homens foi destinado valor de troca, pelo fato de controlarem a administração financeira da casa e estarem ligados às esferas pública e política. Como visto, isso se deveu à herança cultural da Idade Média, segundo a qual a mulher não deveria ter acesso aos espaços de poder para que não perdesse o papel de submissão designado pelas Escrituras Sagradas e pela vontade divina. Desse modo, o sistema capitalista explorou cada vez mais o trabalho feminino remunerado (dentro de casa) e mal remunerado, pois a mulher que trabalha fora estaria ocupando um lugar que não lhe é devido (SAFFIOTI, 2013).

As mulheres entrevistadas descreveram como era a divisão sexual do trabalho em suas famílias na infância e juventude:

> *As meninas faziam o mesmo trabalho que a mãe: lavavam a roupa, limpavam a casa, faziam comida. Lavavam a roupa na hora de meio dia, como diziam (rindo), enquanto descansava o almoço* [*os homens descansavam*], *lavavam roupa. Era assim antigamente, os homens não ajudavam em nada em casa. Além disso, a mãe fazia o mesmo serviço que o pai na roça* (Dona Orquídea, Cascavel/PR, 2016).

No caso de D. Orquídea, seu pai e seus irmãos cuidavam da lavoura, enquanto a mãe e as irmãs, além de trabalharem na lavoura cuidavam de todos os outros serviços, incluindo cuidados com a horta, canteiros de ervas medicinais, criação de animais (galinhas, porcos, vacas), lavagem de roupa, preparo dos alimentos, lavagem da louça, limpeza da casa, cuidado das crianças, costura de roupas. Apenas as funções de pegar água e cortar lenha eram divididas por todos.

Marina conta que o trabalho dos homens (pai e irmãos, quando mais velhos) era derrubar o mato e cuidar da lavoura de milho e de feijão. A mãe, apesar de não participar da derrubada de mato que era feita com machado, trabalhava na lavoura, fazia a horta para o autoconsumo da família, cuidava das ervas, criava as galinhas, cortava lenha e fazia todo o trabalho doméstico (cozinhar, lavar louça, limpar a casa, lavar as roupas e cuidar dos filhos). As filhas, quando maiores passavam a ajudar a mãe em todas essas tarefas. Por volta dos dez anos, passavam a ajudar também na lavoura. Os filhos homens não realizavam trabalhos domésticos, apenas trabalhavam na lavoura, assim como o pai. A entrevistada relata que a mãe era muito esforçada e, mesmo grávida, trabalhou até o momento do parto. Prova disso é que um dos irmãos de Marina nasceu em uma carroça, pois ela estava na lavoura quando entrou em trabalho de parto.

A história de Eva é singular, pois desde pequena ela observava a divisão sexual do trabalho dentro de casa e se questionava sobre isso. Essa indignação, originada a partir da observação das desigualdades, gerou um processo de conscientização, pois ela gravou isso na memória e luta para que a história de sua mãe não se reproduza em sua própria vida. E assim relata:

> *Eu via meu pai e minha mãe, os dois indo para a roça e eu uma menina pequena, cuidava da casa, fazia tudo o que eu podia fazer, mas quando chegava meio dia quem ia cozinhar era minha mãe, eu muito pequena mesmo, quatro ou cinco anos, cuidava do meu irmão um ano mais novo. E o pai ia tomar chimarrão, ele ficava conversando, ela cozinhando, ele entregava o chimarrão para ela, mas ele sentado e ela correndo, né?! Pra qualquer pessoa na época isso era mais que normal. Mas para mim, me incomodava. Então, terminava de almoçar, meu pai ia dormir, minha mãe ia para a sanga* [rio/córrego]*, onde se lavava a roupa de joelhos. Então, minha mãe ia lavar as roupas. Quando ela voltava, ele já tinha descansado e tava pronto para ir pra roça, e ela não tinha descansado e tinha que estar pronta para ir para a roça. E eles faziam os mesmos serviços na roça* [*carpir, arrancar feijão, quebrar milho, etc.*] (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Vemos surgir em Eva o início do seu processo de conscientização, visto que ela começa a se questionar sobre os valores da cultura patriarcal e a propor novos valores.

Após o casamento, a vida de algumas dessas camponesas mudou. Tanto Maria como Eva se questionavam desde muito jovens sobre as relações injustas entre homens e mulheres na sociedade. Isso fez com que se relacionassem com parceiros que, de certa forma, pensassem de maneira mais aberta e as respeitassem como indivíduos, questionando os padrões da sociedade machista. Todavia, D. Orquídea, Marina e D. Ana não tiveram esse tipo de reflexão na juventude e acabaram reproduzindo em suas vidas de casadas os mesmos padrões (*habitus*) nos quais foram criadas. D. Orquídea relata:

> *Eu tenho só uma filha mulher e cinco homens. Criei eles do mesmo jeito que fui criada. A filha com oito anos já lavava roupa pra mim. Eu ia pra roça e pedia pra ela ensaboar toda a roupa. Eu dizia: tem que aprender, porque o dia que ela casar tem que saber fazer as coisas. E eu precisava de ajuda, pra você ver, só uma menina, o resto tudo piá, tudo sujando roupa* (Cascavel/PR, 2016).

A reprodução social do *habitus* define diferentes tarefas, segundo o gênero do indivíduo. É a herança cultural incorporada sendo reproduzida, de geração a geração. D. Orquídea conta que o marido não contribuía com os trabalhos domésticos. Até o corte da lenha era serviço dela e, de tanto executar essa função, ela desenvolveu problemas de saúde que a impedem de cortar lenha

atualmente. Podemos observar nos relatos das entrevistadas que a divisão sexual do trabalho gerou uma sobrecarga de tarefas muito grande na vida dessas mulheres, pois além de executarem o trabalho remunerado junto com o marido, também assumiam exclusivamente as tarefas domésticas. Elas também não tinham controle sobre o dinheiro que contribuíam para gerar, pois a administração financeira da casa era responsabilidade única dos maridos. E isso corresponde a uma contradição entre prática e ideologia nas sociedades baseadas na dominação masculina.

A sociedade machista constituiu-se a partir da formação de papéis e tarefas diferenciados entre os gêneros. Nas comunidades rurais, embora as mulheres tenham tarefas exclusivas, elas também acumulam o trabalho na lavoura, função também exercida pelos homens. Embora elas trabalhem tanto quanto os homens nas lavouras, segundo é descrito nas entrevistas, seu serviço é considerado apenas uma ajuda aos maridos. Esse raciocínio gera o seguinte questionamento: se a mulher ajuda o homem nos serviços que, supostamente, seriam exclusivos seus, por que o homem não pode ajudar a mulher nos serviços que seriam exclusivos dela?

6.2.4 Violência física, psíquica e emocional

Outro tema que apareceu em nossas entrevistas foi a violência física, psíquica e emocional sofridas pelas entrevistadas pelo fato de serem mulheres.

Marina relata que o marido tomava todas as decisões. Certa vez, em uma discussão – o que era muito raro, pois ela nunca o contrariava – ele afirmava que ela não havia separado a casca do grão do arroz, embora ela tivesse executado a tarefa. Contrariado, ele a agrediu, atirando uma panela em sua cabeça. Embora a violência não a tivesse machucado fisicamente, Marina relata que o evento deixou feridas emocionais profundas. Foi a primeira vez que ela o enfrentou. Magoada, ela passou oito dias com os filhos na casa de seu irmão. Contudo, como a família toda a pressionava a retornar, ela acabou cedendo. Ele nunca se desculpou. Depois disso, Marina afirma que nunca mais revidou, pois não adiantava questionar. Ela conta que se resignou.

Marina tomou coragem para expor sua opinião, mas obteve violência e agressão como resposta, o que a enfraqueceu, fazendo com que ela resignasse e perdesse a coragem para buscar seu empoderamento. Essa história, contudo, ficou guardada em sua memória e foi posteriormente resgatada, quando recebeu apoio de suas companheiras para se empoderar.

6.2.5 O processo de conscientização e empoderamento

Os relatos descritos mostram que essas mulheres tiveram suas vidas muito influenciadas por uma ideologia cultivada há séculos, através de um *habitus* que não lhes permite questionar o homem, administrar o próprio dinheiro, expressar suas opiniões e desenvolver uma participação política na sociedade. Seus estudos foram muito restritos e seus trabalhos eram muito extensos e penosos. Uma mulher nunca poderia viver sem um homem e educar suas filhas sem uma figura paterna. Esses valores fazem parte da consolidação de um *habitus* e de uma violência simbólica que foram sendo construídos, gradualmente, em nossa sociedade e passados de geração a geração até chegar nessas mulheres.

Vimos que a relação de dominação existe. Como superá-la? Como superar o patriarcado? Como apresentado no referencial teórico, essa superação é possível através do processo de conscientização (FREIRE, 1987; IASI, 1999). Os relatos das mulheres entrevistadas também indicam esse caminho.

A participação no Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) foi crucial para o processo de conscientização das mulheres. A entrada no movimento trouxe mudanças positivas para a vida de todas as entrevistadas. Em um dos casos permitiu que uma relação se modificasse e fosse mantida (como será visto adiante) e, em outro, levou à separação do casal, o que permitiu que a mulher finalmente seguisse seus sonhos. Em todos os casos, em diferentes níveis, o movimento levou à conscientização e ao empoderamento dessas mulheres. Observamos que todas as histórias trazem indícios de uma ampliação da consciência das relações de gênero. A participação no movimento ajudou a formar um grupo atuante de mulheres no reassentamento que têm conseguido trazer conquistas importantes para as pessoas desse local.

Retomemos o relato de D. Orquídea. Além dos temas relacionados ao cultivo de alimentos e ervas medicinais, ela valoriza as discussões sobre questões de gênero. Segundo a entrevistada, houve aprendizado de aspectos importantes, que todos deveriam saber, mas que ela nunca havia ouvido falar. Com esses conhecimentos sobre as relações de gênero, ela percebeu a possibilidade de novas formas de se expressar na vida, não se acomodando aos estabelecidos e à subordinação ao gênero masculino. Assim, ela passou a ter coragem para debater com o marido, reivindicando participação nas diferentes tomadas de decisão, que envolvem a vida de um casal.

Segundo D. Orquídea, antes ela não tinha autonomia e sofria calada, mas, hoje, ela questiona, conversa, dialoga. Segundo seu relato, não houve grandes conflitos, foi apenas uma questão de iniciar o diálogo e de começar a contestar

algumas coisas. Como será visto no aspecto produtivo no próximo item, D. Orquídea passou a contribuir mais com o planejamento da propriedade e das finanças depois que tomou coragem para reivindicar sua participação e voz com a entrada no movimento. Embora ela houvesse conquistado certa autonomia pela necessidade de trabalhar fora de casa e administrar o próprio dinheiro, isso não foi suficiente para que ela questionasse as relações de gênero dentro e fora de casa. A entrada no MMC fez com que ela começasse a questionar certos valores e tomasse coragem para buscar transformações. Como ilustra o caso de D. Orquídea, apenas o empoderamento econômico (STROMQUIST, 1995; LEÓN, 1997) não é suficiente para a mulher desenvolver seu processo de conscientização, de autoestima, de reivindicação etc.

O processo de conscientização de D. Orquídea teve início com sua entrada no MMC. Em suas relações objetivas e concretas, ela exercia funções que, supostamente, seriam atribuições do marido: trabalhar fora de casa e receber por isso. Todavia, ela não participava das decisões sobre os processos produtivos dentro de sua unidade familiar, ou seja, ela tinha os mesmos deveres, mas não os mesmos direitos que o marido. Ao entrar no movimento, essa contradição torna-se consciente, permitindo-lhe perceber que era a parte oprimida na relação, o que a levou ao desejo de mudança, de humanizar-se e de ter os mesmos direitos que os homens. A participação no movimento permitiu que ela superasse a primeira forma de consciência e atingisse a consciência em si, de reivindicação (IASI, 1999). Fortalecida pelo grupo e em plena comunicação com ele, D. Orquídea percebeu as opressões que a envolviam e tomou coragem para superá-las dentro de sua família.

Esse processo é um imenso passo para que D. Orquídea se torne sujeito, tenha autonomia e possa fazer parte da construção de sua história, participando do diálogo e das decisões coletivas tomadas em sua família. A partir do momento em que sua voz é ouvida e suas opiniões são levadas em consideração, ela também passa a fazer parte dos chamados "jogos de poder" (BOURDIEU, 2015). Ou seja, ela não é mais mera espectadora, que serve ao marido sem jamais contrariá-lo; ela agora participa como sujeito dessas tomadas de decisão.

Marina, quando começou a participar das reuniões do MMC, percebeu a quantidade ensinamentos errados que ela passava aos seus filhos. Um deles referia-se à divisão dos trabalhos domésticos. Ela e a filha executavam sozinhas todas as tarefas domésticas. O marido chegava em casa e se deitava, enquanto ela não parava de trabalhar. Os filhos seguiam o exemplo do pai. Depois que o movimento despertou nela uma visão mais crítica, passou a pedir ajuda aos

homens para a execução dos trabalhos da casa, mas jamais conseguiu que eles contribuíssem: *Sempre fui falando, achavam que eu estava brincando* (Marina, Cascavel/PR, 2016).

Marina decidiu se separar não só pela questão da divisão sexual do trabalho, mas também pela violência emocional que sofria, além da falta de respeito e de diálogo por parte de marido. Além de trabalhar, ela voltou a estudar. Atualmente, frequenta o ensino fundamental na Educação de Jovens e Adultos (EJA) e pretende cursar também o ensino médio. Ela conta que sua coragem foi despertada depois que começou a fazer parte do MMC. Caso contrário, nunca teria tido a iniciativa de se separar do marido e nunca teria compreendido a importância da divisão justa do trabalho doméstico. Além disso, não teria retomado os estudos e não deixaria de se preocupar com a opinião alheia sobre o comportamento da mulher.

Percebemos que o MMC foi fundamental para o processo de conscientização de Marina, pois o movimento permitiu que ela identificasse as opressões às quais estava submetida e tivesse coragem para transformar essa realidade através do diálogo com sua família. Por fim, possibilitou que ela seguisse os seus sonhos pessoais – como a retomada dos estudos –, ao invés de viver para os sonhos dos outros, reprimindo seus próprios anseios. Marina adquiriu também o empoderamento econômico quando passou a trabalhar fora de casa. Ela só começou a questionar o *habitus* reproduzido em sua vida com a entrada no MMC, o que lhe propiciou o processo de conscientização. Dentro do movimento, se discute muito a questão da divisão sexual do trabalho, da valorização e visibilização do trabalho da mulher, assim como da sobrecarga de tarefas assumidas pelo gênero feminino. Participando dessas discussões, Marina começou a identificar uma das opressões que ela sofria: a sobrecarga do trabalho.

No âmbito rural, temos uma contradição explícita das sociedades baseadas na dominação masculina, que se fundamentam na divisão do que é masculino e o que é feminino: desde formas de se vestir, se comportar, falar, como as tarefas a serem executadas. Nas comunidades rurais existe uma ruptura nessa lógica. Uma vez que as mulheres passam a realizar tarefas supostamente masculinas, por que os homens não podem contribuir com os serviços domésticos e com o cuidado com os filhos?

E é exatamente esse tipo de questionamento que o MMC traz em seus encontros e discussões, levando as mulheres a avaliarem suas próprias vidas e reconhecerem essas contradições. Com isso, o movimento propicia a passagem da forma de consciência alienada para a consciência em si, reivindicativa. Fortalecidas em grupo, essas mulheres passam a reivindicar mudanças dentro

de casa. E foi isso que Marina fez. Como não conseguiu criar uma cultura de diálogo e respeito no lar, a saída que ela encontrou para findar a opressão que sofria foi a separação.

Além da questão da divisão sexual do trabalho, Marina sente a necessidade de se constituir como sujeito autônomo não mais dependente. Como não conseguiu participar como sujeito dentro de sua família, começou a ir atrás dessa reivindicação na sociedade, retomando os estudos, prática por muito tempo considerada masculina. Estudar é obter ferramentas para a independência de pensamento, econômica, social. E o papel da mulher, historicamente, foi construído como sendo o de dependência do outro (BOURDIEU, 2015). Assim, Marina inicia seu percurso para se consolidar como sujeito na sociedade, rompendo com os *habitus* que havia herdado de sua família e sociedade.

Para Eva, o movimento trouxe novas perspectivas para sua vida, ajudando-a a perceber o quanto a mulher é discriminada na sociedade. Ela passou a perceber, por exemplo, como as mulheres são julgadas pela sua aparência e que jamais uma mulher poderia ser oprimida ou agredida pela forma como se veste ou comporta. Para ela, homens e mulheres nascem seres humanos e se tornam homens e mulheres a partir de como a sociedade os molda, determina para eles (Eva, Cascavel/PR, 2016). Eva tem uma profunda percepção das relações de gênero. Sua fala revela uma compreensão da gênese dos diferentes papéis e condutas que são atribuídos para os gêneros masculino e feminino. Ela entende que o processo social e histórico condiciona as formas de ser para homens e mulheres.

O processo de consciência de Eva teve início desde sua infância, quando ela começou a refletir sobre as contradições que vivenciava com relação à permissão da mulher realizar o trabalho do homem, mas jamais obter ajuda masculina nas tarefas domésticas. Possivelmente a constatação dessa primeira contradição permitiu que Eva rompesse com a reprodução do *habitus* em sua vida, de modo que ela colocou como objetivo para si mesma que ela não queria reproduzir a relação de seus pais em sua vida. Desde criança, ela questionava a divisão sexual injusta do trabalho, mas esse questionamento era isolado, sem comunicação com outras mulheres, sem uma ação, sem ser um processo coletivo. Segundo Iasi (1999), isso se configuraria apenas como uma revolta, e não como uma superação da consciência alienada, rumo à “consciência em si”.

No que diz respeito à relação com seu companheiro, Eva conta que hoje essa relação não se baseia mais no ciúme, como era antes:

> *Quando a gente tem consciência de que a outra pessoa não é propriedade sua, que a outra pessoa está ali porque ela quer estar ali, não porque ela é obrigada estar ali, então, as coisas começam a melhorar. Você tem que conquistar aquela pessoa para ela estar ali todos os dias. Ela não é propriedade sua, não é obrigada a estar ali. É uma relação de confiança* (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Segundo Eva, o marido apresentou maiores dificuldades em compreender a questão do ciúme, mas através de um diálogo intenso, ela conseguiu que ele tomasse mais consciência sobre o tema. Antes do movimento, achava que a condição para se obter a liberdade era ser só, mas isso se modificou com sua entrada no movimento e ela passou a perceber que era possível ser livre mesmo dentro de uma relação. Nesse sentido, o movimento foi importante para fortalecer a relação, através do diálogo com o marido e mudanças de atitudes.

Existe outra questão que só se resolveu com sua entrada no MMC: a participação na tomada de decisões sobre o uso do dinheiro e o planejamento da propriedade. Eva relata:

> [A administração financeira] *foi um problema que nós tivemos a vida inteira. O machismo que imperou foi neste sentido. Ele não me consultava para fazer as coisas, os investimentos, os créditos. Em Três Barras se ele vendia algo, era pouca coisa, eu nem me importava. Mas, no reassentamento, as maiores brigas que tivemos foi por esse motivo. Ele não pedia minha opinião. Eu me sentia rejeitada, me sentia de fora do que estava acontecendo. E isso durou muito tempo. Até que a gente quase separou por causa disso e daí que a gente foi conversar. Cada vez que a gente ia conversar ele dizia: 'de novo isso?' Agora as coisas funcionam normalmente* (Cascavel/PR, 2016).

Ela afirma que a falta de participação nas decisões financeiras sempre a incomodou, mas foi só quando começou a fazer parte do MMC que conseguiu juntar forças, argumentos e coragem para convencer o marido de que a atitude de excluí-la não era correta. Podemos observar na história de vida de Eva o processo a partir do qual ela vai lutando para se constituir como sujeito, para poder fazer parte da tomada de decisões de todos os assuntos que envolvem a família e a propriedade agrícola. Trata-se da luta para ter voz, autonomia e poder participar de decisões que fazem parte da construção de sua própria história de vida. E essa necessidade de humanização só surgiu a partir das vivências e dos diálogos ocorridos dentro do MMC. Em outras palavras, ao se colocar a própria vida em perspectiva e passar a percebê-la de outra forma, é possível avançar para um processo de consciência maior de sua situação de opressão (FREIRE, 1987).

Um evento muito importante na vida de Eva, ocorrido com a ajuda do MMC, foi a retomada aos estudos. A partir de um curso de formação do MMC, ela percebeu que havia abandonado seus próprios sonhos. Para Eva, estudar sempre foi um sonho muito presente, mas ela não tinha condições para torná-lo realidade. Ao perceber que estava deixando esse sonho de lado e tornando-se uma pessoa mais triste, o MMC foi importante para reanimá-la, além de lhe possibilitar a entrada em uma faculdade[5].

Percebemos como o MMC foi importante para o processo de conscientização iniciado por Eva em sua infância e juventude, não só pelas formações do movimento[6], mas porque ele a ajudou a voltar a estudar. Além disso, o MMC lhe auxiliou no empoderamento econômico e político. Com relação ao empoderamento econômico, Eva conseguiu remuneração própria ao trabalhar como professora depois de formada. O diálogo com o marido também propiciou sua participação nas decisões financeiras da casa. Seu empoderamento político pode ser observado por sua intensa atuação no movimento e no reassentamento.[7]

Constatamos que o MMC foi fundamental na vida dessas mulheres, proporcionando-lhes coragem para que mudassem suas realidades, atuando como sujeitos. Ao se reunirem com outras mulheres, cada uma com sua história de vida específica, elas percebiam que não estavam sozinhas, que a injustiça ocorria com todas e, com isso, juntavam força para enfrentar suas batalhas pessoais em casa. Ao reivindicarem suas pautas na família, voltavam mais fortalecidas para o MMC, tornando este cada vez mais forte. É o que afirma D. Ana:

> *A gente começa a entender que a gente é capaz de fazer alguma coisa, tipo assim, não precisa depender de ninguém, pode se virar sozinha. Sozinha não,* [*digo, sozinha*] *em termos de marido, de homem. Eu acho que é bom* [participar do MMC]. *Eu acho que todas as mulheres tinham que participar para despertar, para ficar mais independente* (Cascavel/PR, 2016).

Como descrito anteriormente, na história de vida de Maria, o processo de conscientização começou na infância porque o *habitus* de subordinação não foi transmitido para a ela através da instituição "família", uma vez que ela foi criada apenas entre mulheres. Como sua mãe possuía um histórico de opressão, ela buscou tratar a mulher como sujeito e não como objeto, valorizando a educação

5 Mesmo curso realizado por Maria, mas em outro período.

6 Eva participou de diversos encontros de formação realizados pelo MMC, assim como as outras entrevistadas. Essas formações abrangem discussões sobre as relações de gênero, produção agroecológica, conjuntura política do país etc.

7 Eva é uma das dirigentes estaduais do MMC/PR, eleita presidenta da coordenação da Associação do Reassentamento São Francisco de Assis.

das filhas e alertando sobre os perigos das relações com os homens. A mãe de Maria a ensinou que a mulher deve ser sujeito por inteiro, independentemente da presença de um homem.

A partir de suas vivências, Maria passa a perceber as contradições da sociedade. Ela vê como sua mãe é capaz de fornecer-lhe tudo o que ela precisa para crescer como um ser íntegro e saudável, sem a necessidade de um homem ao seu lado. Mas a sociedade lhe impõe um discurso oposto de que, para poderem ser educados(as) e terem um futuro, os(as) filhos(as) precisam de uma figura masculina presente. Ela relata que, em conversas com amigas na escola, escutava histórias de violência dos pais contra as mães de suas amigas. A partir disso, refletia como sua família tinha sorte de não sofrer o risco desse tipo de violência, ao mesmo tempo que sofria toda a opressão da sociedade por não ter a figura paterna presente.

Maria foi educada para ser uma mulher livre e insubordinada. Mas as condições sociais e econômicas precárias de sua infância tornavam-na vulnerável. A experiência de uma infância difícil contribuiu para que ela procurasse a liberdade e condições de justiça e equidade em sua vida. Porém, assim como ocorreu com Eva, por tratar-se de um processo individual, sem a interação com outras mulheres na mesma situação, essa consciência ainda se mantinha alienada. Suas reflexões despertavam a resposta, mas somente foi possível avançar para a consciência em si, a da reivindicação, quando passou a dialogar com outras mulheres sobre suas opressões em comum (IASI, 1999).

O que marcou sua entrada no MMC foi a percepção de que as mudanças que ela almejava na sociedade, na busca de equidade de gênero, também eram desejadas por outras pessoas. Ela conta que sua irmã tem sofrido com violência doméstica e que o movimento tem contribuído com informações que a ajudam a orientá-la.

O que mais modificou na sua vida foram as explicações encontradas para as diversas opressões e preconceitos sofridos desde a infância. Quando adulta, ela ainda era julgada por estar em um relacionamento no qual ela tinha liberdades que eram vetadas para a maioria das mulheres do reassentamento, por exemplo, a liberdade de poder estudar. Além disso, o movimento lhe deu muita força para se organizar e se fortalecer no grupo de mulheres, fazendo a diferença naquele local onde viviam. O MMC permitiu que ela adquirisse mais consciência das condições e causas da subordinação nos níveis macros e micros da sociedade, aumentando seu campo de percepção, como aponta Paulo Freire (1987). O que estava presente passa a ser percebido de outra forma, o que permite um avanço no processo de conscientização.

Mesmo tendo construído uma boa relação com o marido, Maria sofre com os preconceitos da comunidade, que julga, avalia e critica sua vida, uma vez que o casal não segue os antigos *habitus* de subordinação da mulher ao homem. Ela relata:

> *Eu sofri muito isso no momento em que eu deixei minha família em casa e fui estudar em uma universidade. Então, a vizinhança toda dizia que eu era uma mãe desnaturada, de deixar os filhos em casa com o marido e ir estudar. E pra ele era tranquilo. Mas ele sofria isso também por parte de vizinhos* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Maria engravidou durante o curso, o que dificultou um pouco o processo, pois ela precisou ficar longe de seu filho pequeno por longos períodos. Nessa época, a comunidade a julgava como louca e afirmava que ela perderia o marido. Algumas vezes pensou em desistir dos estudos para poder se dedicar mais à família, mas não por causa da opinião da comunidade. Ela afirma que, apesar de todo o processo de luta pelo qual passaram, o reassentamento é um local machista e que isso ainda está enraizado e naturalizado nas relações sociais. Para ela, ainda há muito a ser feito no reassentamento e no grupo de mulheres. Maria confia na transformação que ocorre dentro dos próprios lares com a formação dos filhos:

> *Aí a gente trabalha com as mulheres no sentido de que a gente pode fazer a mudança lá dentro de nosso universo familiar, que ali a gente vai mudar. Se a gente conseguir ter uma mudança dentro da nossa casa, se nossos filhos forem para a comunidade, já vai ter uma mudança lá na comunidade também, e assim vai. Talvez a gente não vá conseguir mudar os nossos companheiros, mas a gente pode mudar os nossos filhos. Porque somos nós que educamos eles. Então, se a gente conseguir fazer a mudança dos nossos filhos a gente conseguiu fazer alguma coisa* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

O grupo de mulheres que faz parte do MMC conseguiu unir forças para realizar ações em benefício da comunidade. No reassentamento, há uma coordenação constituída por delegados de cada comunidade, formando um conselho deliberativo. Esse conselho, composto majoritariamente por homens, estava muito inativo e não resolvia questões importantes para a comunidade. Portanto, as mulheres tomaram a frente e passaram solucionar problemas do reassentamento, referentes aos ônibus escolares, estradas, escola etc. Elas se deslocavam até a câmara dos vereadores, buscavam informações e conquistavam seus objetivos, o que lhes garantiu grande prestígio dentro da comunidade. Segundo Maria, isso passou a incomodar muito os homens que participavam do conselho, dentre outros.

Por muito tempo, Maria foi a única representante feminina do conselho, mas depois conseguiu trazer D. Orquídea e Eva como participantes. Eva chegou a tornar-se presidente da coordenação de todo o reassentamento. Mas Maria relata que a pressão sofrida por elas sempre foi muito grande, chegando até mesmo a sofrerem ameaças pela conquista do poder e de prestígio na comunidade.

Segundo Maria, além do espaço conquistado no reassentamento, o grupo de 30 mulheres está sempre pronto e disposto a realizar mobilizações. Hoje, elas são convidadas para participar de diversas discussões políticas na região Oeste do Paraná, assim como para dar palestras e falar sobre o movimento. Ela própria foi convidada para fazer parte da coordenação de gênero da União de Cooperativas da Agricultura Familiar e Economia Solidária (UNICAFES) da região Oeste do Paraná, onde sofreu mais preconceitos, opressões e dificuldades de ser ouvida, pelo fato de ser mulher.

As falas dessas camponesas evidenciam um avanço em seus processos de conscientização,[8] o que as motiva a realizar transformações em suas vidas. As reflexões incidem na prática e vice-versa. Alguns dos elementos que indicam esses avanços são a conscientização das opressões às quais estavam sujeitas; o retorno aos estudos; o início do diálogo com o parceiro, tomando coragem para colocar suas opiniões quando discordam; participar da esfera financeira da economia familiar, do planejamento da propriedade; refletir sobre e buscar introduzir a divisão do trabalho doméstico com os integrantes da família; participação política no movimento e na comunidade; autonomia pessoal, independência; a consciência de que não são propriedade de ninguém, de que não precisam de um marido ou de uma figura masculina para serem pessoas íntegras, completas, capazes e dignas.

Percebemos a construção de verdadeiros sujeitos: Primeiro eu me reconheço, para poder sonhar coletivamente, reconheço que sou parte do processo (Eva, Cascavel/PR, 2016). E o que seria isso, senão o que Paulo Freire (1987, p. 101) nos fala em sua pedagogia do oprimido:

> [...] significa, num primeiro momento, que se descubram como Pedro, Antônio, como Josefa, com toda a significação profunda que tem esta descoberta. No fundo, ela implica uma percepção distinta da significação

8 Não buscamos investigar aqui se o processo de conscientização dessas mulheres chegou ao estágio da "consciência para si", a consciência revolucionária, exposta por Iasi (1999). Entendemos que a passagem da consciência alienada para a consciência em si permite uma mudança profunda no ser, de modo que as pessoas que atingem esse grau de consciência deixam de ser "*quase objetos*" e para ser sujeitos, mesmo que, inicialmente ainda seja por lutas específicas, localizadas. Para o objetivo de nosso estudo, constatar esse primeiro avanço na consciência é o suficiente. Identificar se essas mulheres chegaram ao estágio da consciência revolucionária seria tema para outra pesquisa.

> dos signos. Mundo, homens, cultura, árvore, trabalho, animal, vão assumindo a significação verdadeira que não tinham. Reconhecem-se, agora, como seres transformadores da realidade, para eles antes algo misterioso, e transformadores por meio de seu trabalho criador. Descobrem que, como homens, já não podem continuar sendo quase-coisas" possuídas e, da consciência de si como homens oprimidos, vão à consciência de classe oprimida.

Segundo Freire (1987), essa descoberta é possível para os seres humanos através da ação dialógica, problematizadora de si mesmos em seu enfrentamento com o mundo. E é exatamente isso que o MMC proporciona a essas mulheres: um espaço para dialogarem e problematizarem conjuntamente seus enfrentamentos com o mundo. E assim, se percebem como seres humanos "proibidos de estar sendo" e deixam de ser "quase coisas", ao saírem da "cultura dos silêncios" para se constituírem como verdadeiros sujeitos.

No próximo capítulo, discutiremos como as mudanças implementadas nas relações de gênero levaram a transformações nas formas produtivas das famílias das mulheres entrevistadas.

7 FORMAS DE PRODUÇÃO

Este capítulo visa responder o objetivo específico, identificando como era a percepção sobre a produção agropecuária dessas mulheres antes e depois de entrarem no MMC. Com isso, podemos avaliar se a participação no MMC contribuiu para que essas mulheres manifestassem e colocassem em prática suas percepções agroecológicas nas unidades produtivas de suas famílias.

7.1 COMO ERAM AS FORMAS PRODUTIVAS DAS FAMÍLIAS DAS MULHERES ENTREVISTADAS ANTES E DEPOIS DA ENTRADA NO MMC?

Todas as camponesas entrevistadas tiveram no passado e juventude uma forma de vida definida como camponesa.[1] Desde a infância, esse modo de vida e de produção se manteve igual para todas elas, alterando-se apenas após a mudança para o Reassentamento.

As características principais dessa forma de produção e de vida eram:

1. **Utilização de sementes crioulas:** sementes que eram guardadas e repassadas de geração para geração, não havendo necessidade de comprá-las nos mercados. A cada colheita, separava-se e armazenava-se uma quantidade de sementes para o cultivo no próximo ano. Estas eram guardadas junto com a farinha da própria semente em caixas de madeira para repelir os carunchos.

2. **Não utilização de adubos externos à propriedade:** na lavoura e na horta, quase não se utilizava adubação. O costume era deixar a "palhada" sobre a terra, na qual foi feita a colheita do feijão ou do milho. Na horta, da mesma

1 O conceito de campesinato, utilizado aqui, é o de Jan Douwe van der Ploeg (2008), discutido no capítulo 1.

forma, a "palhada" era utilizada para adubar a terra. Algumas mulheres mencionaram o uso de esterco de vaca, porco ou galinha. Outras relataram o costume da derrubada de mata e queimada para a abertura de novas lavouras de feijão e milho.

3. **Não utilização de agrotóxicos:** antes do reassentamento, essas mulheres e suas famílias nunca haviam tido contato com venenos. Elas relatam que não havia necessidade do uso de agrotóxicos, porque não havia problemas nas plantações com insetos, fungos, bactérias, vírus ou nematoides. Apenas uma das entrevistadas relatou o uso pontual de um veneno para formigas, aplicado diretamente nos formigueiros e não nas plantas. Também não mencionaram problemas quanto ao aparecimento de plantas que seriam possíveis "competidoras" com relação às plantas cultivadas. O trabalho da retirada dessas ervas era realizado sempre com a enxada.

4. **Rotação de culturas:** as mulheres mencionaram que havia a preocupação de intercalar o plantio de milho com o plantio de feijão de um ano para outro, para "não cansar a terra". Trigo e soja eram esporadicamente cultivados.

5. **Diversificação de culturas:** nas lavouras de feijão e milho, também eram plantados pepino, melancia e outras variedades de plantas. Nas hortas, as mulheres relataram que a diversificação era imensa, plantando: temperos, hortaliças, batatas, amendoim etc. As ervas medicinais, em geral, possuíam um canteiro próprio.

6. **Produção voltada para o autossustento, com comercialização do excedente:** a horta cultivada pelas mulheres era toda voltada para o autoconsumo da família, assim como a criação de galinhas e porcos. Geralmente, as famílias possuíam apenas uma vaca, que fornecia leite para o autoconsumo e, com o excedente, eram produzidos queijos, comercializados na cidade. O objetivo principal da lavoura era o autossustento da família. Apenas o excedente era comercializado e representava a fonte de renda da família.

7. **Pluriatividade:** a vida dessas mulheres foi permeada de muitos deslocamentos em busca de terras mais produtivas e melhores condições de vida. Quando não estavam em períodos de colheita ou plantio, mulheres e homens prestavam serviços em outras propriedades com as funções de trabalhadores(as) rurais assalariados(as), pedreiros, domésticas,

cozinheiras, etc. Esses trabalhos também eram feitos quando a produção na propriedade não era boa a fatores climáticos a que a produção está sujeita. Uma vez melhorada a situação econômica, voltavam a trabalhar em suas produções (em terra arrendada ou própria).

8. **Cooperação:** todas as mulheres relatam tempos de muita cooperação. Era costume, o que elas chamam de "troca de dia", "puxirão" ou "mutirão". Nesses momentos, os(as) vizinhos(as) (cerca de 20 pessoas), se reuniam em uma propriedade para realizar um serviço que precisava ser feito: construção de cerca, roçada, colheita etc. Em outros dias, se reuniam para trabalhar em outras propriedades até que todos(as) fossem beneficiados com essas trocas.

9. **Troca de conhecimentos:** as mulheres afirmam que a troca de conhecimento era constante. Como era costume os(as) vizinhos(as) se visitarem bastante, a comunicação era intensa. A maior troca de conhecimento que as mulheres relatam diz respeito ao uso das ervas medicinais: ervas desconhecidas e seus usos, novos usos para ervas conhecidas etc.

10. **Autonomia:** essas famílias possuíam uma autonomia muito grande frente ao mercado. Produziam a maioria dos itens que consumiam. Muito dessa autonomia era devido ao trabalho das mulheres. Não precisavam comprar alimentos, pois esses eram produzidos na lavoura, na horta e com a criação de animais. Até a gordura era produzida pelas mulheres, com a banha dos animais. Com essa banha, as mulheres também produziam o sabão. As roupas também eram confeccionadas por elas, sendo que apenas o tecido era comprado. Faziam colchões com a palha do milho que, em alguns casos, também servia como papel higiênico. Toda a medicação da família era oriunda dos canteiros de ervas medicinais, sobre as quais as mulheres detinham o conhecimento do uso dos chás ou da fabricação de remédios. O acesso aos médicos nessa época era muito difícil, tendo em vista que moravam em locais muito distantes da cidade.

Os cinco primeiros itens citados – utilização de sementes crioulas, não utilização de adubos externos à propriedade, não utilização de agrotóxicos, rotação de culturas e diversificação de culturas – que caracterizavam a forma de produção e de vida dos(as) camponeses(as) antes do reassentamento relacionam-se ao processo de coprodução descrito por Ploeg (2008) e ao de coevolução trazido por Guzmán (2001). O processo de geração das sementes crioulas

atua através de um constante diálogo com a natureza e com o agroecossistema local, selecionando-se e armazenando-se as sementes de melhor qualidade, resistência, produtividade e outras características importantes para o cultivo. A não utilização de adubos externos à propriedade e venenos revela que o sistema produtivo está equilibrado, prescindindo do uso desses insumos externos. Dois mecanismos para a geração desse equilíbrio são citados pelas agricultoras: a rotação de culturas e a diversidade da produção.

A forma de cultivo descrita pelas entrevistadas corresponde ao modo de fazer agricultura camponesa, definido por Ploeg (2008). Através do processo de coprodução entre homens e mulheres e natureza, a autonomia do sistema produtivo é gerada, prescindindo da aquisição de insumos externos, justamente, porque há uma internalização da natureza. Nesse diálogo de coprodução com a natureza, os(as) camponeses(as) desenvolvem habilidades específicas que garantem a reprodução e a manutenção desse sistema produtivo e desse modo de vida. A autonomia do mercado vai para além da aquisição de insumos externos para produção, visto que os(as) camponeses(as) produzem quase tudo o que consomem: alimentos, lenha, sabão, roupas etc.

Outro elemento essencial do campesinato que aparece no relato das mulheres entrevistadas refere-se às relações sociais: trocas de conhecimento, cooperação (mutirões, trocas de dia). Embora as mulheres participem de todos os trabalhos, elas não participam das tomadas de decisões maiores, como mudanças de cidade, onde e como será investido o dinheiro, o que será plantado na lavoura etc. O poder de decisão delas refere-se apenas à esfera doméstica, envolvendo os trabalhos de casa e dos arredores (horta, criação de pequenos animais, pomares, ervas medicinais, produção de leite).

7.1.2 Formas de produção no reassentamento: o empresarial

O intenso processo de luta dos atingidos pela barragem de Salto Caxias levou a diversas conquistas. Uma delas foi a aquisição da terra própria para camponeses(as) que antes viviam apenas de arrendamento nas terras que foram alagadas. Os(as) proprietários(as) que perderam seus terrenos com a construção da barragem, além das novas terras e uma casa, receberam uma indenização financeira paga pela COPEL, o que permitiu iniciar os investimentos em novas produções. Nesse processo de mudança, as mulheres entrevistadas – cada uma seguindo um processo de vida diferente – relataram que não trouxeram nada da antiga produção para essa nova que se iniciaria: animais e sementes teriam que ser todos adquiridos novamente.

O ambiente do reassentamento era totalmente diverso do que haviam vivido até então, pois este estava localizado na cidade de Cascavel, muito próximo da área urbana e de sua cidade vizinha, Corbélia. A área é considerada a região do agronegócio do estado do Paraná, além de ser também uma referência nacional nesse ramo. Dessa forma, as possibilidades de comercialização se expandiram. Além disso, as terras nas quais foi construído o reassentamento eram antes uma imensa fazenda, que utilizava formas convencionais de cultivo, ou seja, intenso uso de agrotóxicos, maquinários pesados, monocultivos, fertilizantes sintéticos. É importante termos isso em mente para compreender os rumos das formas de produção implementadas ali pelos(as) reassentados(as).

Outra questão fundamental para se entender esse processo de mudança relaciona-se à atuação da CRABI. Essa associação, que conseguiu unificar todas as comunidades atingidas pela barragem e fortalecer a luta, se empenhou em diversas frentes para garantir a qualidade de vida dos reassentados. Suas exigências eram construção da escola, do posto de saúde, reivindicação de ônibus etc. Também eram realizadas discussões sobre como seria o modelo produtivo a ser implementado no reassentamento. A proposta inicial era de uma produção ecológica e, para isso, a CRABI contratou técnicos para auxiliar as famílias. Todavia, como relata Eva: "nós chamávamos eles de veneneiros". Os técnicos não tinham a formação necessária para implementar uma produção ecológica.

Com base nas discussões realizadas até aqui, surge a seguinte questão: se, antes do reassentamento, os(as) camponeses(as) adotavam uma produção autônoma e ecológica, por que não conseguiram, por eles(as) mesmos(as), manter a antiga forma de produção?

São diversos os fatores que contribuíram para a dificuldade em manter o antigo sistema. O primeiro deles diz respeito ao tamanho da terra que, agora, era maior do que as áreas que estavam acostumados a cultivar até então. O segundo, diz respeito à vontade de "melhorar de vida" e de obter uma renda maior para a família. O terceiro, e não menos importante, diz respeito ao passado do uso da terra, que estava ecologicamente desequilibrada. A necessidade de aquisição de novas sementes e animais também contribuiu para as mudanças na forma de produção, bem como a perda de antigos laços sociais, como as antigas formas de cooperação: os mutirões e a troca de dias. Todos esses aspectos foram essenciais para a mercantilização dos trabalhos que antes eram feitos através de ajudas mútuas entre os(as) camponeses(as), o que gerou mais custos e falta de mão de obra.

De qualquer forma, ao menos uma parte se manteve como forma de produção agroecológica: as hortas, os canteiros de ervas medicinais e a criação de pequenos animais que eram cultivados e cuidados pelas mulheres e sempre voltados para o autoconsumo.

7.1.2.1 Por que adotaram o pacote da Revolução Verde?

D. Orquídea conta que, uma vez que a terra foi liberada, ela e sua família tentaram iniciar o plantio sem o uso de veneno, como estavam acostumados no passado. Mesmo assim, tiveram que comprar adubo e sementes. Na época, optaram pelo cultivo da soja, devido ao bom preço desse produto no mercado. A semente não era transgênica e o primeiro ano de produção foi bom, sem necessidade do uso de venenos.

> *A gente fazia isca, era um neguvon (que passa nas vacas para matar as bernes), com sal, enrolado um pano, enfincado umas estacas no meio da roça, os bichos vinham, chupavam aquilo ali e morriam, ficava cheio em baixo. Nos primeiros anos deu certo, depois começaram atacar muito e já não deu mais. Tivemos que começar a usar veneno* (Dona Orquídea, Cascavel/PR, 2016).

Eles conseguiram guardar as sementes apenas nos dois primeiros anos, pois os antigos métodos de conservação de semente não funcionavam mais. O ataque dos carunchos[2] passou a ser cada vez mais frequentes. Não se sabe se é porque as sementes eram muito fracas ou os insetos tinham se tornado fortes demais. Ela conta que hoje os carunchos vão direto na plantação e muitas sementes são colhidas com caruncho, o que tem tornado impossível sua conservação para os anos seguintes. O uso de transgênicos passou a ser adotado a partir de 2010.

Eles contratavam maquinário para a colheita da soja. O cultivo entre soja e milho era alternado entre os anos. Inicialmente, os agrotóxicos não eram necessários para o cultivo do milho, mas, a partir de 2013, o uso do veneno passou a ser necessário. Além disso, as sementes adquiridas passaram a ser transgênicas, pois se tornou cada vez mais difícil encontrar sementes convencionais no mercado. Eles também não conservam as sementes de milho para o plantio, pois, segundo D. Orquídea, elas praticamente não germinam e as poucas que conseguem germinar e crescer não produzem milho de qualidade. Ela afirma que as sementes de hoje são muito diferentes das que eles cultivavam antigamente.

D. Orquídea também atribui a dificuldade de plantar de forma ecológica

2 Caruncho é uma designação comum a diversos insetos coleópteros pentâmeros da família Bruchidae. Alimentam-se de cereais e feijão armazenados, reduzindo-os a pó.

na nova propriedade, devido ao uso da terra no passado, que contava com a aplicação de muito veneno. Além disso, as propriedades vizinhas utilizam veneno em suas plantações: "*Hoje eles passam veneno para matar buva, que a buva não morre mais com round up, já tá resistente, eles passam um outro veneno e diz que aquele veneno vai dez km longe. Então, eu acho que é aquele veneno que tá acabando com os arvoredo*" (D. Orquídea, Cascavel/PR, 2016).

Em seu depoimento, Eva relatou que a chegada ao reassentamento despertou a esperança de poder produzir mais e ter uma renda melhor, uma melhoria na qualidade de vida. Por isso, optaram pela lavoura convencional de monocultura, com todos os insumos comprados de fora. Na época, não tinham conhecimento da agroecologia. Eles mantiveram a produção diversificada para o autoconsumo, produzida tanto por ela como pelo marido: horta, mandioca, arroz, feijão etc. Mas apostaram na monocultura de soja ou de milho, pensando na geração de renda.

Outra questão que dificultava manter a antiga forma de produzir era a falta da mão de obra. Com propriedades maiores, eles precisariam de mais pessoas para trabalhar na terra. E, como estavam próximos a um grande centro urbano e rodeados de grandes fazendas, não havia camponeses(as) naquele local para contratar como mão de obra auxiliar e eles sozinhos não davam conta de capinar[3] toda a área. Além disso, os(as) vizinhos(as), companheiros(as) do reassentamento, foram facilmente seduzidos pelo pacote da Revolução Verde e a prática de "troca de dia" ou de "mutirão" se extinguiu.

Segundo Eva, para se manter na terra, eles teriam que apostar nas monoculturas e o uso de veneno surgiu como um mal necessário. "*Nós temos que reconhecer que se a gente vive em um sistema capitalista, tem coisas que você nada, nada, e morre na praia. Consciência total de que o veneno é o destruidor, que o veneno é quem financia mortes e mortes dos camponeses, da nossa própria saúde*" (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Diferente das outras mulheres, Maria e seu marido não conseguiram terras no reassentamento. Como moravam na casa do sogro de Maria e a data de casamento foi posterior à estipulada pela COPEL para a distribuição de terras, o único que recebeu a indenização foi seu sogro, que optou pela carta de crédito e não pelo reassentamento. Logo, eles não se mudaram para o reassentamento na época de sua formação. Foram morar na cidade, pois a mãe de Maria estava doente e precisava de cuidados. Mas, em pouco tempo, sua mãe faleceu, assim como seu sogro. Com isso, a sogra dividiu a herança e Maria e seu marido

3 Limpar (uma plantação, um terreno) de capim ou ervas.

utilizaram o dinheiro como parte do pagamento para comprar um sítio no reassentamento. Por sorte, conseguiram uma terra na mesma comunidade em que moravam em Três Barras.[4]

> *A gente chegou aqui em 2000, a gente não tinha nada, só tinha mesmo os filhos, [...] que nasceu em 2000 [o mais novo]. Foi um começar de novo. A gente não tinha vaca, não tinha galinha, nem cachorro, nem gato. Mas, como as terras já estavam todas ali, era só chegar e plantar. A gente optou em começar a plantar como todos vinham plantando, que é a forma convencional. Meu marido plantou soja. Até porque a gente teria que pagar uma parcela dessa terra ainda que a gente tinha comprado. Ficou ainda duas parcelas para a gente pagar. E a gente teria que tirar da terra, pois não tinha outra opção. Três anos que a gente plantou, a gente colheu bem. No terceiro ano começou a complicar. Era o pacote completo: semente transgênica, veneno, adubação* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Maria conta que foi essa a opção encontrada para conseguir pagar as dívidas adquiridas com a compra da terra. Ela explica que seria muito difícil produzir da forma antiga, porque como vinham plantando naquela terra com o uso de muito veneno e como eles não trouxeram suas sementes crioulas, se eles não adotassem o pacote completo, não haveria produção. Com isso, Maria conta que, com esse novo modelo de produção, tudo tinha que ser pago: para plantar, colher, limpar, vender.

Os relatos mostram que a transição do modelo camponês para o empresarial ocorreu não apenas por opção, mas muitas vezes pela falta dela. As novas propriedades adquiridas encontravam-se em uma área ecologicamente desequilibrada e modificada, onde os agroecossistemas eram muito diferentes do que os(as) camponeses(as) conheciam. O modo agrícola empresarial havia sido implementado ali e os processos coevolutivos e de coprodução estavam extintos. Não havia biodiversidade no agroecossistema, não havia variedade de espécies de plantas e animais nos arredores que realizariam os controles biológicos e manteriam a fertilidade natural do solo. Da mesma forma, não se tinha mais acesso às sementes crioulas. As relações sociais e mercantis estabelecidas naquele novo local eram da agricultura empresarial e impulsionavam essas famílias a entrar no ciclo de dependências que esse tipo de agricultura gera: consumo de insumos externos e modelo de produção voltado apenas para o mercado externo. Mesmo a tentativa de resistência a essa forma de agricultura empresarial não obteve sucesso.

4 Maria conta que a organização das comunidades atingidas, na época da luta, reivindicou que a vizinhança permanecesse a mesma na distribuição de terras, ou seja, a comunidade Alto Alegre existia em Três Barras e se manteve com a mudança.

Houve famílias que optaram desde o início pela mudança do tipo de agricultura, devido à crença difundida de que esse modelo gerava mais renda e qualidade de vida. Com o tempo, isso revelou-se como uma falácia. O endividamento e as intoxicações vieram desvelar a face maligna da agricultura empresarial.

Todavia, ocorreram algumas exceções, como mostram os relatos de D. Ana e de Marina. D. Ana e seu marido nunca perderam a forma camponesa de produção. Nunca lidaram com venenos e seu cultivo sempre foi voltado para o autossustento com a venda de excedente, em geral, milho ou feijão. Conseguiram guardar as sementes que reproduziam ano a ano. Eles também não conseguiram a terra no reassentamento, mas vieram morar na terra da filha Eva que havia conseguido. Lá, além de plantarem para o autoconsumo, passaram a trabalhar fora. D. Ana assumiu o cargo de cozinheira nas reuniões da CRABI e do grupo de mulheres, que ocorriam na comunidade. Seu marido trabalhou na horta da escola até falecer. Como plantavam apenas para o autoconsumo, cultivavam em um espaço pequeno de terra, que não ficou tão exposto à contaminação das lavouras vizinhas. Percebemos que o fato de terem guardado suas sementes crioulas foi muito importante para manter seu estilo antigo de vida de produção.

A história de Marina também surge como exceção no reassentamento. Seu marido era uma das lideranças da CRABI. Como nos primeiros anos do reassentamento ainda havia muito a ser feito, ela conta que seu marido se ausentava da casa com frequência, o que fez com que ela passasse a administrar a terra sozinha. Ela conta, com brilho nos olhos e satisfação, sobre um tempo no qual ela teve total liberdade para fazer o que quisesse naquele espaço. Relata que plantou de tudo: árvores frutíferas, amendoim, milho para pipoca, horta diversificada, arroz etc. Além de suprir as necessidades de autoconsumo, ela vendia o excedente para um mercado de Corbélia que ia buscar os produtos em seu sítio. Ela planejava tudo sozinha, decidia o que plantar e plantava. Fez um pomar com mudas criadas por ela própria e guardava as sementes. O sítio todo era ecológico.

Marina também conservou suas sementes crioulas, o que lhe deu vantagem para conseguir uma produção saudável. Plantando um pouco de cada item, ela foi restabelecendo uma diversidade, que foi gerando um equilíbrio biológico no local, tornando desnecessário o uso de insumos externos como adubos ou venenos. Da mesma forma, a sua opção por produzir para o autoconsumo e vender apenas o excedente lhe garantiu maior autonomia.

7.1.2.2 O endividamento

A forma de fazer agricultura empresarial, pela dependência que cria do mercado, envolve vários riscos. Para Ploeg (2008), a única solução para a

permanência das famílias agricultoras no campo é a recampesinização. O atual modelo hegemônico da economia visa sobretudo o aumento de rendimentos, o que implica em um aumento na escala produtiva que, por sua vez, implica na aquisição de mais terras. Assim, há uma tendência cada vez maior de acúmulo de terras nas mãos de poucos e êxodo rural para aqueles que não forem capazes de seguir as regras desse jogo (PLOEG, 2008).

O aumento de renda acaba sendo imprescindível, pela extrema dependência que se tem dos mercados. Resumidamente, como foi exposto no referencial teórico, esse modelo é caracterizado por diversos fatores que levam ao endividamento (PLOEG, 2008):

a) necessidade de insumos e serviços externos, adquiridos através de financiamentos;
b) dependência de que a produção seja boa, pois a monocultura é a única fonte de renda;
c) necessidade de aquisição de inovações tecnológicas, pois o aumento da renda também depende dessas inovações;
d) aumento de escala da produção, implicando em mais financiamento e endividamento;
e) os insumos ou animais comprados são de qualidade menor e tem uma expectativa de vida ou duração menor, necessitando de reposição;
f) diminuição dos preços pagos pela produção agrícola/pecuária.

A esse respeito, D. Orquídea expõe os motivos que levaram ela e seu marido a optarem por arrendar a terra:

> *Porque é assim, você fazer um financiamento é caro, os juros são caros, e se você facilitar não dá para pagar, se dá um contratempo, dá pedra [chuva de granizo], etc. Tem seguro, mas o seguro não cobre tudo. Então, é bem complicado. Então, como a gente é fraco, tem que pagar plantador, pra passar veneno nós temos, mas não temos para plantar. Aí tem que pagar. Aí tem que comprar semente, tem que comprar adubo, mão de obra depois pra colher, fica inviável* (Dona Orquídea, Cascavel/PR, 2016).

No caso da D. Orquídea, observa-se também uma questão de mudança cultural ou de gerações, pois os jovens não permanecem mais no campo para ajudar os pais. Sozinhos, os pais não conseguem fazer o trabalho de toda a propriedade, de modo que o arrendamento acaba surgindo como uma alternativa viável.

Na história de Marina, apesar de o marido ter ficado dez anos sem trabalhar no sítio, ele havia iniciado um plantio de soja orgânica (sem consultar

Marina). Mas, devido à sua ausência, contratava empregados para cuidarem da produção. Apesar de ser orgânico, esse cultivo não fugia muito do modelo modernizador de produção, em virtude de que se tratava de uma monocultura e eles precisavam comprar todos os insumos e as sementes de fora da propriedade. A necessidade de financiamentos fez com que o marido de Marina se endividasse para iniciar o plantio. Na época da colheita, o preço da soja que caiu drasticamente devido à queda do valor do dólar, fazendo com que não conseguissem pagar as dívidas.

Também tentaram cultivar o milho orgânico, mas a produção não pagava os gastos que se tinha com o cultivo. Assim, o marido resolveu apostar na produção de leite de forma convencional, plantando milho com veneno para silagem e tratando as vacas com antibióticos. Essa parecia ser a única saída, visto que lhes proporcionava uma renda mensal. Apesar de não ter sido consultada, ao ser questionada na entrevista, Marina afirma que realmente não parecia haver alternativa para que eles conseguissem ter uma renda maior e pagar as dívidas feitas. Nessa nova produção, foram necessários novos empréstimos para comprar as vacas, construir o barracão, comprar as máquinas etc. Segundo ela, as dívidas foram feitas em 2006 e estão parceladas até 2020. Atualmente, eles contam com 70 vacas, que geram uma produção de 1.400 L/dia, que é vendido para a Nestlé.

Segundo Eva,

> *No Reassentamento você vem todo cheio de esperanças, uma grande conquista, você tem uma casa, um lote que são seus. E você precisa produzir, se manter em cima e como fazer isso? A lógica capitalista é a do endividamento. E esta é uma das grandes ameaças que rondam e rondaram a gente todo esse tempo. Se manter em cima dessa propriedade, se manter em cima dessa unidade familiar, produzir, se manter aqui em cima. Muita gente que veio para cá, se endividou, se endividou de mais, bancos. Tiveram que vender terra, perderam tudo e tiveram que ir embora. E a gente, lutando com unhas e dentes para que isso não acontecesse com a gente. É bem complicado porque, no começo, nos dois anos seguidos, a gente não conseguiu produzir para que desse lucro* (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Inicialmente, plantaram soja e perderam a produção devido ao clima e a doenças. O seguro pagava apenas 50% da perda, o que era insuficiente para cobrir as dívidas e garantir a sobrevivência da família em um ano. Assim, Eva e seu marido tiveram que vender um fusca que haviam comprado com o dinheiro da indenização. Depois disso, optaram pelo leite, com assistência técnica da comunidade por meio da CRABI. Eles deveriam se basear na agroecologia, mas na época não encontravam técnicos com essa formação. “*Nós chamávamos os técnicos de veneneiros. Isso também teve grandes consequências*

na vida dos camponeses, talvez se a gente tivesse conseguido técnicos ligados à agroecologia, orgânicos, na época, talvez não estivéssemos nessa situação hoje" (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Na transição para o leite, também foi necessário obter créditos e isso se tornou um círculo vicioso. Segundo Eva, as empresas que compram o leite dos(as) agricultores(as) exigem que estes(as) tenham determinados equipamentos (por exemplo, resfriadores), que são muito caros e sempre precisam ser substituídos por equipamentos novos e mais desenvolvidos que vão sendo lançados no mercado. Isso faz com que o(a) pequeno(a) produtor(a) seja, aos poucos, eliminado do mercado. Eva e seu marido trabalham com leite há 16 anos. Atualmente, eles produzem cerca de 500 L/dia, que é vendido para um laticínio de outro município, o Piquenique (a cooperativa local estava falindo). "*Tem época que o leite sobe lá em cima, mas aí sobe tudo, ração, tudo. Depois o leite cai, mas os insumos não*" (Eva, Cascavel/PR, 2019).

Maria conta que, depois de apostar na lavoura de soja, eles tentaram a criação de vacas leiteiras:

> *A gente começou com vacas de leite, com 4 vacas, e a gente foi ampliando, chegou uma época que a gente tava com 30 vacas de leite. Tirava o sustento da família do leite. Mas chegou um determinado momento em que a gente não conseguiu mais equilibrar. Porque a roça não produzia mais, as vacas começaram a dar problemas, porque eram vacas de inseminação. Enfim, começou a se dar toda uma problemática. E a gente começou a se desequilibrar na questão das contas, do financeiro mesmo. A gente começou a ficar devendo. Começou a virar uma bola de neve* (Maria, Cascavel/PR, 2019).

Quando Maria conheceu o Movimento de Mulheres Camponesas, a história começou a tomar outro rumo. Da mesma forma que as outras companheiras, ela nunca abandonou o cultivo das hortas, canteiros de ervas medicinais e a criação de pequenos animais voltados para o autoconsumo e de forma agroecológica. O que modificou mesmo foi a lavoura voltada para a comercialização.

Podemos observar, nesses relatos, diversos elementos expostos no texto de Ploeg (2008): o preço pago para o agricultor reduz, mas o dos insumos aumenta; a estimativa de vida dos animais de novas raças é menor e logo têm que ser repostos; as novas sementes não produzem bem por muito tempo; é preciso adquirir inovações tecnológicas para se manter no mercado; se há intempéries climáticas que danificam as plantações o endividamento é a única saída. Todos esses fatores implicam na necessidade constante de financiamentos e, se a família agricultora não consegue gerar uma renda maior que as dívidas, ela se torna escrava do mercado e de bancos.

7.1.3 Forma de produção com a entrada no Movimento de Mulheres Camponesas (MMC): a recampesinização

A participação no Movimento de Mulheres Camponesas gerou mudanças na vida dessas mulheres, em diferentes graus. Elas consideram essas transformações positivas e explicitam a vontade e a necessidade de aprofundarem os conhecimentos adquiridos e difundi-los para outras mulheres e seus companheiros. A seguir, exporemos apenas as mudanças geradas na forma de fazer agricultura.

7.1.3.1 Práticas resgatadas

D. Orquídea informa que o MMC trouxe aspectos muito positivos para sua vida em relação à questão produtiva, como um resgate de práticas que foram perdidas com a mudança para o reassentamento. Segundo ela, não se comentava mais sobre as ervas medicinais. O movimento resgatou essa troca de saberes e práticas: troca de mudas, de receitas de remédios, troca de sementes.

Marina, nos anos em que administrou sozinha o sítio, descobriu seu potencial e sabia que conseguia produzir de forma diversificada. A participação no MMC mostrou que ela estava no caminho certo, pois havia outras mulheres que estavam fazendo o mesmo e vivendo muito bem. O que a impediu de colocar esse sonho em prática, realmente, foi a relação com seu marido, que não permitiu que ela voltasse a iniciar uma produção própria, administrada por ela.

Eva sempre teve a ajuda de seu marido no trabalho do que chamam de "miudezas", mas é responsável pela maior parte da produção para autoconsumo da família: horta, criação de pequenos animais, pomares. Ela relata que eles sempre tiveram um pensamento parecido e que a entrada no movimento trouxe informação para que ambos pudessem ter práticas novas.

> *A gente sempre teve consciência de que o veneno só vai fazer mal. Mas, o MMC traz muitas alternativas que podem contribuir com a gente. Entre elas vários defensivos, formações, sobre o que tá plantando, o que combate tal doença. O processo formativo contribui bastante com esta questão* (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Eva relata que, apesar de sua consciência ter sido desperta, é muito difícil fazer a transição. Eles estão no processo de transição, participando de um projeto do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), no qual são ministrados cursos de gado leiteiro a pasto, homeopatia, produção orgânica e agroflorestas.[5] Todavia,

---

5 Quando a pesquisa de campo foi realizada, no primeiro semestre de 2016, o Ministério de Desenvolvimento Agrário ainda existia. Todavia, devido às modificações políticas ocorridas no país

eles ainda não estão prontos para fazer a transição completa por causa das dívidas com o banco. Mas, dentro de pouco tempo pretendem trabalhar apenas com a agricultura agroecológica. É um consenso do casal. "Estamos trabalhando que nem doidos para poder se livrar das dívidas" (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Hoje ela não consegue ajudar na propriedade, pois leciona em período integral, de modo que o marido trabalha sozinho na lida da roça. No tempo de colheita, para fazer a silagem, contratam tratores e pessoas para ajudar. Após o pagamento das dívidas, ela pretende lecionar apenas por meio período para poder se dedicar mais à terra. O casal pensa em parar a produção de leite e apostar em uma horta diversificada, cujos produtos serão vendidos em Cascavel. "Chega de dívidas, chega de loucuras". (Eva, Cascavel/PR, 2016).

Maria afirma que foi através de sua entrada na faculdade, conhecendo diversos movimentos sociais, que ela começou a perceber que havia alternativa à forma como ela vinha produzindo. E, para seguir esse caminho alternativo, seria preciso buscar muita informação e convencer o marido também. Uma vez fazendo parte do MMC, ela precisava participar dos cursos de formação que eram desenvolvidos em Chapecó, porque no Paraná não há nenhuma sede ainda do movimento. E, como no curso de alternância é exigido um trabalho na comunidade em que se vive, Maria iniciou um com o grupo de mulheres existentes no reassentamento, através dos conhecimentos que adquiria com o MMC. Com isso, acabou formando um grupo do MMC no reassentamento.

> Em uma dessas formações, em 2009, a gente fez uma visita a uma propriedade em Marema em SC, e aí eu vi uma propriedade que não é um sítio, que é dentro da cidade, é um lote, um lote grande, onde a família tirava o próprio sustento dela, a renda dela por mês era de cinco mil. Ela vendia na casa dela porque ela morava na cidade. O marido dela teve um AVC e ficou de cadeira de rodas. Ela foi trabalhar de empregada doméstica, restaurante, enfim, mas ela conheceu uma mulher do MMC que a convidou para participar de uma reunião que tinha no bairro e ela foi. Ficou a conhecer o movimento lá, e tinha essas alternativas e ela começou a produzir no lote. Começou a produzir hortaliças e foi investindo. E ela tira todo o sustento da família daquele lote (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Maria relata que voltou desse intercâmbio enriquecida, ao ver toda aquela produção saudável. "*Então, assim, você vê como o movimento muda a vida das pessoas radicalmente e melhora a vida das pessoas. Eu vim de lá maravilhada com aquilo*" (Cascavel/PR, 2016).

---

em de 2016, o MDA foi extinto e a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário foi transferida para a Casa Civil. Não temos informações se esse curso se manteve após essas modificações institucionais.

Os relatos mostram que várias práticas são resgatadas com a entrada dessas mulheres no MMC: as trocas de conhecimentos e de mudas e sementes; a diversificação da produção; a consciência de como os agrotóxicos causam danos para suas famílias e o meio ambiente. Além disso, as mulheres percebem que há possibilidade de se inventar formas alternativas para a prevenção de ataques de insetos ou doenças e de se criar mercados para as "miudezas" e não apenas para as commodities. O movimento também deixa evidente a consciência da luta de classes que está por trás da forma que se opta de fazer agricultura e como a agroecologia surge como uma forma de resistência e luta.

7.2 RESSIGNIFICANDO O CAMPESINATO: RECAMPESINIZAÇÃO COM O PROCESSO DE CONSCIÊNCIA DAS MULHERES

Através do processo de consciência, essas mulheres constroem novas perspectivas para a produção agrícola, tornando-se sujeitos chave para o processo de recampesinização, através das formações feitas junto ao MMC. Mas isso só será possível, se o campesinato for ressignificado: se as relações de autoritarismo do patriarcado dentro da família forem convertidas em relações de diálogo, na busca pela equidade de gênero. Vejamos, então, como isso se deu, de diferentes formas, na vida dessas mulheres.

D. Orquídea afirma que passou a ter coragem, que o movimento lhe deu forças para falar e para mudar o que lhe incomodava. Por exemplo, ela passou a opinar sobre a produção da lavoura e a produção para a venda, assuntos que sempre haviam sido administrados exclusivamente pelo marido.

> *Meu marido muitas vezes não tem muita cabeça boa, sabe, assim, fazer as coisas. Então a gente tem que ficar falando pra ele as coisas, é assim, assim. Por isso que daí, antes eu sofria bastante porque eu não falava, depois que eu comecei a aprender a ter autonomia para falar. Porque senão...* (D. Orquídea, Cascavel/PR, 2016).

Ela relata que não conseguiram grandes mudanças em relação ao uso de venenos, mas apontas transformações importantes referentes ao planejamento da produção, que passou a ser feito coletivamente. Antes de ela entrar no movimento, tudo era decidido pelo marido, sem diálogo entre o casal.

Participar do MMC animou Marina com relação aos seus planos para o sítio: ter um espaço para ela plantar e vender, o que lhe geraria uma renda própria, pois era o marido quem administrava todo o dinheiro. Ela pretendia fazer uma horta grande, diversificada e ecológica. A produção seria para autoconsumo e o excedente seria vendido direto para os restaurantes (hoje, ela sabe que a pizzaria onde ela trabalha seria um possível cliente). Outra ideia

era a de desenvolver o turismo rural na propriedade, plantar frutíferas e abrir as portas para que as pessoas colhessem as frutas nos pés e pagassem pelo que levassem ou consumissem. Todavia, todas essas propostas, que foram surgindo com sua participação no MMC, foram vetados por seu marido, o que contribuiu para sua separação. Atualmente, o ex-marido pede que ela volte e afirma que aceitará que ela coloque seus planos em prática.

Maria conta que percebeu que, se mantivessem a forma de cultivo que haviam adotado, se endividariam cada vez mais, correndo o risco de perder a terra. Nesse período, houve uma reunião na comunidade para discutir a participação em um projeto do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que seria coordenado pela prefeitura. Maria convidou seu marido para o evento, mas não conseguiu convencê-lo de que aquilo seria um bom negócio. Após muita insistência, eles fizeram o cadastro e começaram a plantar sem a utilização de venenos. O produto seria vendido para o projeto.

> *Quando a gente fez a primeira entrega que foi de abóbora, eu lembro que plantei quatro pés de abóbora, a gente tirou 400 kg de abóbora (rindo). Era um pedacinho de nada. Um pedacinho que se você acha que isso não dá pra plantar nada, foi onde eu plantei. Sem adubo, sem nada* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Foi quando eles perceberam que o cultivo era viável. Além de evitarem a intoxicação pelos venenos, era possível obter uma renda a partir desse plantio. Ela conta que a primeira estufa que fizeram foi de tomate. Os técnicos da prefeitura haviam lhe dito que seria impossível produzir tomate orgânico. Com isso, ela foi buscar ajuda e conhecimento no movimento. A participação nas formações do MMC foi de grande utilidade, mas o que mais contribuiu para o sucesso do plantio foi o resgate de um saber passado por sua mãe: as mudas de tomate deveriam ser cultivadas em terras com "pau podre."[6] Segundo Maria, todas as mudas se desenvolveram muito bem com essa técnica. Percebemos, aqui, a importância de se valorizar o conhecimento tradicional e não apenas o científico.

No início, o marido de Maria julgava impossível produzir de forma agroecológica, mas conforme ela foi trazendo diversos materiais como vídeos, livros e cartilhas, ele foi percebendo que era possível fazer uma produção agroecológica e melhorar bastante a saúde da família. Todavia, eles ainda não conseguiram fazer a transição completa da produção para a agroecologia devido às dívidas que ainda possuem.

6 Pedaços de caules de árvores que estavam em estágio de decomposição.

> *No futuro, a gente pretende fazer toda a nossa propriedade dentro do agroecológico e desenvolver vários projetos de: galinha caipira, de produção de frutas, de hortaliças. E é um sonho ainda, que futuramente a gente quer transformar toda a propriedade. Deixar, mostrar pros filhos, que é o melhor possível, que a gente pode deixar de herança para eles é esse sítio que é a vida, a produção de alimentos saudáveis* (Maria, Cascavel/PR, 2016).

Hoje, produzem para o PAA: mandioca, abóbora, alface, frutas, como laranja, poncã, abacate, banana. Mas essa renda ainda não é suficiente para manter a casa. A ideia de trabalhar com a agroecologia envolve vários projetos que Maria e seu marido têm em mente. Eles começaram a plantar uma agrofloresta e pretendem fazer um parreiral com uvas agroecológicas. Estão participando do mesmo projeto que Eva, junto ao MDA. Embora ainda estejam na fase de formação, receberam a proposta dos técnicos do MDA de transformarem suas terras em um sítio modelo de práticas agroecológicas.

No caso de Eva, apesar de ter uma relação muito boa com o marido, havia ainda um problema a ser resolvido: ainda havia um resquício do patriarcado em seu relacionamento, o que a impedia de tomar decisões. Após algum diálogo, convenceu o marido de que ela também deveria participar das decisões que envolviam investimento financeiro. E isso abriu portas para que a transição à agroecologia ocorresse de forma mais tranquila, pois estariam discutindo em pé de igualdade, sabendo que ambos têm o direito e o dever de administrar as finanças da família.

Observamos que o processo de recampesinização, ou seja, o resgate de práticas da forma de fazer agricultura camponesa (PLOEG, 2008), quando impulsionado pela participação no MMC, ocorre através de uma ressignificação do campesinato: a busca da extinção das desigualdades de gênero e do fim do machismo nas relações. Como as novidades são trazidas pelas mulheres inseridas no movimento – no caso a proposta para a transição agroecológica –, se não houver equidade entre os gêneros e o reconhecimento da necessidade da participação da mulher em todos os processos de decisão, a mudança não se concretiza, pois o parceiro não aceita a ideia trazida pela esposa, que não teria direito à opinião. É o que constatamos no caso de Marina.

A recampesinização só é possível porque o movimento discute tanto as questões de gênero como as da agroecologia, o que permite a ressignificação do campesinato através da igualdade de gêneros. É nesse sentido que Guzmán (2001) traz a agroecologia como uma transformação social e enaltece o papel dos movimentos sociais no processo. A transição para a agroecologia deve se iniciar com a mudança das formas produtivas na propriedade, avançando para outras modificações maiores com o tempo (GUZMÁN, 2001). No caso dos

movimentos sociais, a agroecologia é uma ferramenta que impulsiona outras transformações sociais, como a busca pela equidade de gênero. Ou seja, não é preciso esperar uma mudança técnica na propriedade para ter avanços em outras transformações sociais. Outras mudanças sociais podem impulsionar as mudanças técnicas na propriedade, como é o caso do MMC.

A partir da modificação nas relações de gênero, trazida pela participação no MMC, torna-se possível colocar em prática o ideal de participação e construção social coletiva do saber, expressos por Guzmán (2001) e Shiva (2002, 1998), pois, se deixarmos de lado metade da humanidade (as mulheres) nos processos de decisão, planejamento, construção do saber, não estamos falando de participação integral e a teoria só estaria sendo aplicada para a outra metade da humanidade: os homens. Ou seja, para que haja a participação efetiva, as discussões e enfrentamentos sobre as relações de gênero devem ser feitos.

Em nossa pesquisa, percebemos que, sem o enfrentamento, por exemplo, da divisão sexual do trabalho – do *habitus* de que o homem é quem deve participar dos "jogos de poder", logo, ele quem deve administrar as finanças da família, assim como decidir sobre o planejamento produtivo –, as mulheres não teriam espaço para começar a participar dessas decisões e colocar em prática suas percepções e opiniões sobre a administração do dinheiro e da unidade produtiva como um todo. Assim, a busca por uma igualdade de gêneros possibilita que os diferentes saberes e percepções tenham o mesmo valor, contribuindo para a construção dos conhecimentos e para as tomadas de decisão.

A partir das novas perspectivas que o MMC traz para a vida dessas famílias, propondo alternativas de cultivo ao sistema empresarial e resgatando as práticas camponesas, a autoestima desses sujeitos começa a ser recuperada. A valorização e visibilização do trabalho da mulher geram o autorreconhecimento de sua importância como sujeitos na sociedade e na família. Uma vez que as mulheres passam a valorizar seus trabalhos cotidianos, percebem que existem alternativas para expandir e gerar mais renda, pois, através do reconhecimento, elas não apenas vislumbram possibilidades de colocar em prática essas percepções, mas, sobretudo, compreendem o seu valor e sua importância.

Percebemos, aqui, a conexão com os ecofeminismos. Esses conhecimentos estavam com a mulher, todavia, além de não terem voz, elas mesmas não percebiam o valor que esses saberes possuem. Exemplo disso é o fato de Maria só voltar a colocar em prática os ensinamentos passados por sua mãe, após os processos vividos junto ao MMC.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da pesquisa que apresentamos neste livro era identificar se a participação das mulheres entrevistadas no Movimento de Mulheres Camponesas permitiu que estas passassem a manifestar suas percepções agroecológicas e colocá-las em prática em suas unidades produtivas. Amparados pela literatura da área, partimos do pressuposto de que as mulheres possuíam esses saberes ecológicos e de que a cultura patriarcal as impedia de manifestar esses conhecimentos. Dessa forma, o foco da investigação era identificar o papel do MMC nesse processo, observando se o movimento gerava transformações na vida dessas mulheres, no sentido de auxiliá-las a superar o patriarcado em suas relações familiares.

Nossa justificativa buscou fugir do senso comum, que vê a importância da participação das mulheres nos processos de desenvolvimento (aqui no caso, o rural sustentável) por serem detentoras de um saber. Entendemos que justificar a pesquisa dessa forma seria um meio de camuflar um problema mais profundo: o da limitação da participação das mulheres na sociedade. Nesse sentido, por mais que saibamos da importância dos saberes desenvolvidos pelas mulheres devido às suas condições históricas culturais, sua participação justifica-se pelo fato de que as mulheres devem ser reconhecidas pela sociedade como sujeitos. Elas devem ser consideradas nos processos decisórios, independentemente de possuírem ou não determinado saber.

Iniciamos nosso referencial teórico buscando nos aproximar de nosso objeto de pesquisa, a partir do que queríamos conceituar como desenvolvimento rural sustentável e como a agroecologia seria o meio mais adequado para alcançarmos esse desenvolvimento. Dessa forma, trouxemos nossa definição de agroecologia, amparados nas teorias de Eduardo Sevilla Guzmán (2001, 2004, 2011). De acordo com essa definição, a participação dos sujeitos é fundamental, pois a estratégia que caracteriza a sabedoria dos(as)

camponeses(as) e povos tradicionais no cultivo dos alimentos sem danificar o meio ambiente ocorre por meio da construção do saber através dos processos coevolutivos entre seres humanos e natureza. Assim, ninguém melhor do que o indivíduo que vive em um determinado agroecossistema e conhece suas peculiaridades para saber os melhores caminhos para resolver os problemas que ali surgem. Ou seja, esse conhecimento surge da prática, da interação, da observação e das experiências.

Por outro lado, os ecofeminismos nos mostraram que, devido à histórica divisão sexual do trabalho, as mulheres desenvolveram percepções e conhecimentos – conservados até hoje – que mantêm uma relação ecológica com o ambiente, enquanto os homens se voltaram mais para o mundo do mercado e das trocas, sem atentar para os prejuízos ambientais de suas práticas. Assim, a importância da participação das mulheres nos processos de desenvolvimento rural sustentável torna-se ainda mais significativa.

Também desenvolvemos um breve histórico do patriarcado na sociedade ocidental. Além das informações históricas, apoiamo-nos nos conceitos de *habitus* e violência simbólica do sociólogo Pierre Bourdieu (1989, 2015), o que nos permitiu compreender um pouco mais o processo através do qual foi criada a cultura de subordinação da mulher e da dominação masculina. Da Antiguidade até a Idade Moderna, com o desenvolvimento do capitalismo, pudemos perceber como o patriarcado se manteve na história, apesar de suas ressignificações, conforme a época.

Com o capitalismo ocorreram as maiores modificações, pois a mudança no modo produtivo gerou diversas rupturas na ordem da social, explicitando algumas contradições da sociedade como um todo. E, como pudemos ver, durante a Revolução Francesa, momento de afirmação da ideologia burguesa, surgiram os primeiros movimentos organizados de mulheres na história: os movimentos feministas (PERROT, 2009). As mulheres, que lutaram juntamente com os homens na revolução, passaram a reivindicar também para si o lema da "liberdade, igualdade e fraternidade".

Posteriormente, com a Revolução Industrial, novas contradições se evidenciaram: as mulheres trabalhavam tanto ou mais que os homens nas fábricas, mas recebiam menores salários e não possuíam nenhum direito político. Como pano de fundo, temos que a regra social da divisão de trabalho, historicamente reproduzida, não estava sendo mais cumprida: as mulheres faziam o trabalho dos homens, mas estes não faziam o trabalho delas. Se executavam os mesmos trabalhos que os homens e tinham as mesmas capacidades que eles, por que as mulheres não tinham os mesmos direitos?

Esses momentos históricos de rupturas no *habitus* feminino nos fizeram questionar como era possível essa mudança na história das mulheres. Ao percebemos a limitação do conceito de *habitus*, buscamos auxílio em outras fontes teóricas, de modo que as teorias de Freire (1987) e Iasi (1999) foram fundamentais para entender como, através do processo de consciência, da práxis e da organização coletiva, é possível que as mulheres superem as contradições da sociedade, suas opressões e explorações.

Essas teorias contribuíram para compreendermos a importância do papel dos movimentos sociais para o processo de conscientização e empoderamento das mulheres e para o fortalecimento da agroecologia, pois concordam com Guzmán (2001), que defende a ideia de que, com o auxílio dos movimentos, a transformação social pode ser iniciada a partir da tomada de consciência dos aspectos políticos, econômicos e sociais para depois impactar nas técnicas produtivas. Através dessa conscientização, resgatam-se a autoestima e a força para lutar contra as opressões e explorações. A transição para a agroecologia é um instrumento dessa luta, pois recupera uma antiga forma de produzir e de se relacionar com a terra. Um resgate que não é de técnicas específicas, mas de um "ser" e "estar" no mundo, com uma forma própria de construir o conhecimento.

Nosso estudo revelou que as mulheres não apresentam, necessariamente, uma atitude mais agroecológica do que os homens. Como foi visto, na maioria dos casos, as mulheres, não foram contrárias à decisão de iniciar um manejo produtivo altamente dependente do mercado, com o uso de todo o pacote tecnológico da Revolução Verde, pois, para elas, esta parecia ser a única opção para se livrarem de dívidas e conquistarem uma qualidade de vida melhor com o aumento de renda. A decisão de modificar a forma produtiva de camponesa para empresarial está muito mais ligada à conjuntura política e econômica, que impõe determinados caminhos aos(as) agricultores(as), do que à preocupação ecológica dos(as) camponeses(as).

Em relação à questão de gênero, percebemos que nas famílias de todas as entrevistadas havia desigualdades, embora em diferentes níveis. Mesmo as mulheres que discutiam sobre relações de gênero ainda estavam vetadas de participar de alguma forma nas decisões da família ou na comunidade. E a entrada dessas mulheres no Movimento de Mulheres Camponesas trouxe novos olhares e alternativas para as relações de gênero em suas vidas e para as formas de cultivar a terra. Ou seja, a participação no MMC contribuiu para a construção da consciência dessas mulheres (FREIRE, 1987; IASI, 1999).

Antes de tudo, o movimento trabalhou as questões de autoestima e autovalorização dessas mulheres, além de trazer informações sobre o que é o

patriarcado e suas opressões e explorações sobre as mulheres. Nesse sentido, revelou que muitas das relações, atitudes e comportamentos, que são naturalizados e violentam as mulheres cotidianamente, não são, de fato, naturais e sim sociais, devendo ser modificados. Uma vez fortalecidas em sua autoestima e através do apoio de suas companheiras, essas mulheres tomam coragem para questionar situações que as oprimem dentro ou fora de casa. Elas passam a se dar o direito ao diálogo, a se colocar como sujeitos, a participar. Elas superam a consciência alienada e começam a formar a consciência em si, reivindicativa (IASI, 1999). E, com isso, começam a reconhecer, questionar e transformar antigos *habitus* enraizados em seus corpos pela herança cultural.

Da mesma forma, o MMC, com sua valorização das práticas agroecológicas, reconhece a importância do trabalho cotidiano das mulheres nas hortas, com as ervas medicinais e o cuidado dos pequenos animais. Com isso, valoriza os saberes ancestrais que essas mulheres carregam consigo e que antes eram invisibilizados. Dessa forma, essas mulheres passam a ser reconhecidas como sujeitos do desenvolvimento e como tendo um papel muito importante, não só na sua família, mas na sociedade como um todo.

Uma vez fortalecidas e conscientes de seu valor, essas mulheres passam a dialogar com seus maridos, transmitindo-lhes toda essa riqueza que foi conquistada com o movimento. Mais do que técnicas e práticas, o movimento valoriza aspectos psicológicos, que a modernização da agricultura vem tentando eliminar da vida dos(as) camponeses(as): sua autoestima, o autorreconhecimento de seu valor, da riqueza e importância de seus conhecimentos e da forma de obtê-los.

Assim, uma contribuição muito importante do MMC estaria justamente no âmbito da consciência. O movimento busca a reconstrução da autoestima desses(as) produtores(as) e o reconhecimento do valor da forma ancestral de fazer agricultura. O MMC desperta a consciência de que seus modos de obter conhecimentos, por mais ágrafos que sejam, são fontes de muita sabedoria. E essa antiga forma de se relacionar com a natureza garante a soberania e a segurança alimentar dos povos. Para as mulheres, essa contribuição atua em dois sentidos: na superação das desigualdades de gênero e no reconhecimento do seu papel na sociedade como trabalhadora rural, como camponesa. Para os homens, lhes é permitido resgatar a autovalorização de seu papel como camponês no mundo.

Nesse sentido, temos um processo de recampesinização: um resgate de práticas, saberes e modos de vida, mas não mais com bases patriarcais e autoritárias que impedem o diálogo e a participação de todos e de forma equitativa.

Agora, temos um campesinato ressignificado, que busca a equidade de gênero, o diálogo e a participação de todos nas decisões que envolvem a família e a unidade produtiva.

Em uma sociedade patriarcal como a nossa, a ressignificação da recampesinização dificilmente seria possível se fosse iniciada pelos homens, pois eles não abririam mão de seus privilégios ou nem mesmo teriam consciência desses. Nesse caso, as técnicas mudariam, mas as relações de gênero permaneceriam intocadas e não haveria transformação social. Ao contrário, nesse processo que se inicia com a participação das mulheres no MMC, a primeira transformação é a das relações de gênero. Primeiro, as mulheres precisam conseguir seu espaço de diálogo e participação efetiva. Quando isso é conquistado, um imenso passo é dado para diminuir as diferenças de gênero, o que possibilita o resgate de antigas práticas e a reflexão sobre novas técnicas para o processo de transição agroecológica na propriedade.

O MMC constitui um ótimo exemplo e inspiração para a agroecologia, pois valoriza o aspecto psicológico do indivíduo e resgata sua autoestima. Se a agroecologia valoriza o saber local, o etnoconhecimento, a coevolução e a participação, mais do que se focar no desenvolvimento de técnicas, ela deveria se preocupar em fazer com que essas formas de conhecimento, ancestralmente construídas, voltem a ser colocadas em prática a partir de seus próprios sujeitos e não de agentes externos com técnicas prontas e gerais para serem testadas. Trata-se de devolver a autonomia para esses povos, através da convicção de que a forma antiga de produzir conhecimento garante não só a conservação da natureza como do próprio ser humano no planeta.

A participação nos movimentos sociais, em específico no MMC, com a reconstrução da autoestima das mulheres camponesas, permitiu que elas mantivessem sua identidade camponesa, mas de forma ressignificada, pois agora possuem novas relações de gênero, trabalhando em busca da equidade na relação entre homens e mulheres. Com isso, o movimento permitiu que o resgate da autoestima e a revalorização das práticas camponesas fossem compartilhadas com os companheiros dessas mulheres, possibilitando que a antiga percepção ecológica volte a ter lugar na vida desses homens também.

A pesquisa que apresentamos neste livro gerou diversos questionamentos que não puderam ser explorados, devido à delimitação de nossos objetivos, mas que podem constituir temas de pesquisas futuras. Transcrevemos, a seguir, alguns deles:

a) Qual é a modificação observada no processo de consciência dos companheiros das mulheres que começam a fazer parte do MMC?

b) A consciência atingida das mulheres que fazem parte do MMC chega à consciência para si?

c) No processo de transição agroecológica, as mulheres do MMC e seus companheiros conseguem resgatar a estratégia de construção de saberes através de processos coevolutivos com a natureza?

d) Como as experiências do MMC podem auxiliar na construção de políticas públicas voltadas para as mulheres rurais?

Avançar nessas pesquisas é algo de extrema importância para que possamos compreender cada vez mais essa realidade social, propiciando melhores condições de pensar políticas públicas, que possam auxiliar de forma eficaz na construção do desenvolvimento rural sustentável e da equidade de gênero.

REFERÊNCIAS

ALIER, J. M. **O Ecologismo dos pobres**. São Paulo: Contexto, 2007.

ANDRIOLI, A. I. **Trabalho coletivo e educação**. Ijuí: Unijuí, 2007.

ANDRIOLI, A. I. **Soja orgânica versus soja transgênica**: um estudo sobre tecnologia e agricultura familiar no noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Chapecó: UFFS, 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BÍBLIA, A. T. Gênesis. *In:* **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulus, 1990. 1540 p.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

CAMARANO, A. A; ABRAMOVAY, R. **Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil:** panorama dos últimos 50 anos. Texto para discussão nº 621. Rio de Janeiro: IPEA, 1999.

CAMPOS, C. S. S. **A face feminina da pobreza em meio à riqueza do agronegócio**. Trabalho e pobreza das mulheres em territórios do agronegócio no Brasil: o caso de Cruz Alta, RS. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável: perspectivas para uma nova extensão rural. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 1, n.1, p. 16-33, 2000.

CARNEIRO, F. F.; AUGUSTO, L. G. S.; RIGOTTO, R. M.; FRIEDRICH, K.; BÚRIGO, A. C. (org.). **Dossiê ABRASCO:** um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - CPT. **Histórico**. 2010. Disponível em: **https://www.cptnacional.org.br/quem-somos/-historico**. Acesso em: 29 jun. 2016.

COSTABEBER, J. A. Transição agroecológica e ação coletiva. *In:* ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE AGROECOLOGIA E DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL, 2001, Botucatu (SP). **Anais [...].** Botucatu: UNESP/FCA/DGTA e Instituto Giramundo Mutuando, 2001.

DALARUN, J. Olhares de Clérigos. *In*: KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DE BIASE, L; SILVA JÚNIOR, R. D. Inclusão do protagonismo feminino na agroecologia: um olhar para as diferenças e complementaridades de gênero. Resumos do VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, Fortaleza/CE, 12 a 16/12/2011. **Cadernos de Agroecologia**, vol. 6, n. 2, 2011.

DUBY, G. **Eva e os padres**. Damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

EISLER, R. **O cálice e a espada**: a nossa história, o nosso futuro. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FACCHINI, L. A.; SOUZA, L. E. Apresentação. *In*: CARNEIRO, F. F.; AUGUSTO, L. G. S.; RIGOTTO, R. M.; FRIEDRICH, K.; BÚRIGO, A. C. (org.). **Dossiê ABRASCO**: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 37-40.

FEDERICI, S. **Calibán y la bruja**: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva. Madrid: Traficante de Sueños, 2010.

FERNANDES, F. Introdução. *In:* MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** 64. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FURTADO, C. **Introdução ao desenvolvimento**. Enfoque histórico-estrutural. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GADELHA, R. R; ANDRIOLI, A. I; MARQUES, S. A; RODRIGUES, S. M. R. História das origens do Movimento de Mulheres Camponesas do Paraná (1981-2016). **Revista Ártemis**, v. XXIII, n. 1, p. 180-195, 2017.

GUZMÁN, E. S. **Bases sociológicas de la agroecología**. Encontro Nacional sobre Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. Botucatu: UNESP, 2001.

GUZMÁN, E. S. La agroecología como estrategia metodológica de transformación social. **Instituto de Sociología y Estudios Campesinos de la Universidad de**

Córdoba, España, 2004. Disponível em: **https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/605/mod_resource/content/2/la%20agroecologia.pdf**. Acesso em: 10 nov. 2020.

GUZMÁN, E. S. **Sobre los orígenes de la agroecologia en el pensamiento marxista y libertário.** La Paz, Bolívia: AGRUCO/Plural editores/CDE/NCCR, 2011.

HOLLAND-CUNZ, B. **Ecofeminismos**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

IASI, M. **Processo de consciência**. São Paulo: CPV, 1999.

JÁCOME NETO, F. História antiga e marxismo: considerações em torno de classe e luta de classes na Grécia antiga. **Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra**, 2009. Disponível em: **https://www.academia.edu/8506041/Hist%C3%B3ria_Antiga_e_Marxismo_considera%C3%A7%C3%B5es_em_torno_de_classe_e_luta_de_classes_na_Gr%C3%A9cia_antiga**. Acesso em: 05 dez. 2015.

KARPINSKI, C. **Sobre as águas a memória**: relações de poder e subjetividades durante a implantação da Usina Hidrelétrica Salto Caxias (Paraná, 1989-2001). Florianópolis, SC, 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2007, 142 p.

KING, Y. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. *In*: JAGGAR, A. M; BORDO, S. R. (org.). **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

KIRKWOOD, J. **Ser politica en Chile**. Las feministas y los partidos. Chile: Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO), 1986.

KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

KULETZ, V. Entrevista a Barbara Holland-Cunz. **Revista Ecología Política**, n. 4, p. 9-19, 1992.

LAGARDE, M. El empoderamiento y el poderio de las mujeres. *In*: LAGARDE, M. **El Feminismo in mi vida.** Hitos, claves e topías. México D.F: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012. Disponível em: **http://www.repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/121**. Acesso em: 10 nov. 2020.

LEÓN, M. **Poder y Empoderamiento de las Mujeres**. Bogotá: Tercer Mundo, 1997. Disponível em: **https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57028**. Acesso em: 10 jun. 2016.

LEÓN, M. **Empoderamiento**: relaciones de las mujeres com el poder. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, 2000. Disponível em: **https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11935**. Acesso em: 10 jun. 2016.

LERNER, G. **A criação do patriarcado:** história da opressão das mulheres pelos homens. La creación del patriarcado. Tradução: Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

L´HERMITE-LECLERCQ, P. A ordem feudal (séculos XI-XII). *In*: KLAPISCH-ZUBER, C. **História das Mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

LISBOA, T. K; LUSA, M. G. Desenvolvimento sustentável com perspectiva de gênero – Brasil, México e Cuba: mulheres protagonistas no meio rural. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 871-887, 2010.

LONDRES, F. **Agrotóxicos no Brasil**: um guia para ação em defesa da vida. Rio de Janeiro: Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa (AS-PTA), 2011.

LORENZI, H. **Plantas daninhas do Brasil**. 4. ed. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum, 2008.

MAFRA, M. S. H; FLORIANI, G. S. Gênero e desenvolvimento: reflexões metodológicas. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 2, n. 1, p. 1773-1777, 2007.

MARX, K. **O capital**. Volume 1. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

MARX, K. **O capital**. Volume 1. Tomo 2. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b.

MARX, K. **O capital**. Volume 3. Versão online: Marx.org, 1996c. Disponível em: **www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-III.pdf**. Acesso em: 04 out. 2016.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, K. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção de capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MMC-BRASIL. **Sementes de vida nas mãos das mulheres camponesas**. s.d. Disponível em: **https://drive.google.com/file/d/1xQINVYzKE6hvcLokDD97wABWnLrz4IRG/view**. Acesso em: 01 ago. 2022.

MMC/SC. **Uma história de organização, lutas e conquistas**. Secretaria Especial de Políticas para Mulheres. Chapecó/SC, 2008.

MOREIRA, R. M.; CARMO, M. S. Agroecologia na construção do desenvolvimento rural sustentável. **Agricultura em São Paulo**, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 37-56, 2004.

MOSEDALE, S. Policy arena. Assessing women's empowerment: towards a conceptual framework. **Journal of International Development**, v. 17, p. 243-257, 2005.

NETTO, C. G. M.; MELO, L. M.; MAIA, C. M. **Políticas públicas e desenvolvimento rural no Brasil.** Porto Alegre: UFRGS, 2010.

OLIVEIRA, R. M. R. Para uma crítica da razão androcêntrica: gênero, homoerotismo e exclusão da ciência jurídica. **Revista Sequência**, n. 48, p. 41-72, 2004.

OPITZ, C. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). *In*: KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

PAGLIARINI JÚNIOR, J. **Memórias de luta, lutas pela memória**: o reassentamento São Francisco de Assis. Marechal Rondon, 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, PR, 2009, 155 p.

PASTORE, E.; POLESE, N. C.; PASTORE, L. M. O papel da mulher na agricultura diversificada e agroecológica: influências e mudanças nas relações de gênero. *In:* Seminário Fazendo Gênero 7,2006, Florianópolis. **Anais do VII Seminário Fazendo Gênero**. Florianópolis: UFSC, 2006.

PERROT, M. **Mi historia de las mujeres**. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2009.

PETERSEN, P. Um novo grito contra o silêncio. *In*: CARNEIRO, F. F.; AUGUSTO, L. G. S.; RIGOTTO, R. M.; FRIEDRICH, K.; BÚRIGO, A. C. (org.). **Dossiê ABRASCO**: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 32-40.

PIPONIER, F. O universo feminino: espaços e objetos. *In*: KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

PLOEG, J. D. **Camponeses e impérios alimentares**: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

PLOEG, J.D. The drivers of change: The role of peasants in the creation of an agroecological agriculture. **Agroecología**, v. 6, p. 47-54, 2011.

POCHMANN, M. **A década dos mitos**. São Paulo: Contexto, 2001.

QUEIROZ, O. A. P. **Dicionário Latim-Português**. São Paulo: LEP, 1959.

RADIN, J. C. Colonos na Fronteira Sul. *In*: ZARTH, P. A. (org.). **História do campesinato na Fronteira Sul.** Porto Alegre: Letras & Vida; Chapecó: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2012.

ROMERO, M. X. A. Introducción: feminismo y ecofeminismo. *In*: ROMERO, M. X. A. (org.) **Ecología y Feminismo**. Granada: Ecorama, 1998. p. 1-21.

RUBIN, G. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: S.O.S. Corpo, 1993.

SAFFIOTI, H. Força de trabalho feminina no Brasil: no interior das cifras. **Perspectivas**, São Paulo, n. 8, p. 95-141, 1985.

SAFFIOTI, H. **A mulher na sociedade de classes**. Mito e realidade. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHNEIDER, S; RADOMSKY, G. O mercado de trabalho rural gaúcho na década de 1990: as transformações recentes. *In:* XXXIX CONGRESSO DA SOCIEDADE

BRASILEIRA DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 2001, Recife. **Anais [...].** Recife: Sober, 2001, v. 1, p. 1-11.

SCHREIBER, M. S. **Análise da participação política das mulheres camponesas da comunidade Alto Alegre**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso Especial de Pedagogia para Educadores do Campo – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Cascavel, 2012.

SCOTT, J. W. A mulher trabalhadora. *In*: DUBY, G; PERROT, M. (org.). **História das mulheres no Ocidente.** Volume 4: O Século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SHIVA, V. As mulheres na natureza. *In:* ROMERO, M. X. A. (org.). **Ecología y Feminismo**. Granada: Ecorama, 1998. p. 161-178.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**. São Paulo: Gaia, 2002.

SILIPRANDI, E. Agroecologia, agricultura Familiar e Mulheres Rurais. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 2, n. 1, p. 845-849, 2007.

SILVA, J. G. **Tecnologia e agricultura familiar**. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

STROMQUIST, N. The theoretical and practical bases for empowerment. *In*: MEDEL-ANONUEVO, C. (ed.). **Women, education and empowerment:** pathways towards autonomy. Hamburg: UNESCO, Institute for Education, 1995.

VASCONCELLOS, M. D. Pierre Bourdieu: a herança sociológica. **Educação & Sociedade**, v. 23, n. 78, p. 77-87, 2002.

VEIGA, J.E. **Desenvolvimento sustentável.** O desafio do século XXI. São Paulo: Garamond, 2006.

VIEZZER, M. **O problema não está na mulher**. São Paulo: Cortez, 1989.

WEMPLE, S. F. As mulheres do século V ao século X. *In*: KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres no Ocidente**. Volume II: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

ZAAR, M. H. La economía solidaria como solución a la sostenibilidad de la agricultura familiar: el caso del *Reassentamento São Francisco*, Cascavel, PR, Brasil. **Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, vol. 9, n. 245 (49), 2007. Disponível em: www.ub.es/geocrit/sn/sn-24549.htm. Acesso em: 04 out. 2015.

ZAAR, M. H. La agricultura familiar y su función transformadora: diez años de Reassentamento São Francisco, Cascavel, PR, Brasil. Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. **Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica**, Universidad de Barcelona, 2008. Disponível em: **www.ub.es/geocrit/-xcol/451.htm**. Acesso em: 03 out. 2015.

UNIVERSIDADE
FEDERAL DA
FRONTEIRA SUL

Revisão dos textos
COMUNICA – Agência de Comunicação Eireli

Preparação e revisão final
Marlei Maria Diedrich

Projeto Gráfico e Diagramação
MC&G Design Editorial

Capa
Mariah Carraro Smaniotto

Divulgação
Diretoria de Comunicação Social

Formato do e-book
e-pub, Mobi e PDF

Obra decorrente de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável (PPGADR)

Edital Nº 430/GR/UFFS/2020 – Seleção de obras dos Programas de Pós-Graduação da UFFS a serem publicadas pela Editora UFFS

Resultado publicado pelos editais Nº 391/GR/UFFS/2021 e Nº 434/GR/UFFS/2021

G124r Gadelha, Renata Rocha
Recampesinização e ressignificação do campesinato: histórias de vida no movimento de mulheres camponesas do Paraná (MMC/PR) / Renata Rocha Gadelha. — Chapecó : Ed. UFFS, 20222.

ISBN: 978-65-5019-039-2 (EPUB).
978-65-5019-040-8 (MOBI).
978-65-5019-041-5 (PDF).

1. Mulheres do campo. 2. Mulheres na agricultura. 3. Mulheres – História. I. Título.

CDD: 305.4363

Ficha catalográfica elaborada pela
Divisão de Bibliotecas – UFFS
Vanusa Maciel
CRB -14/1478